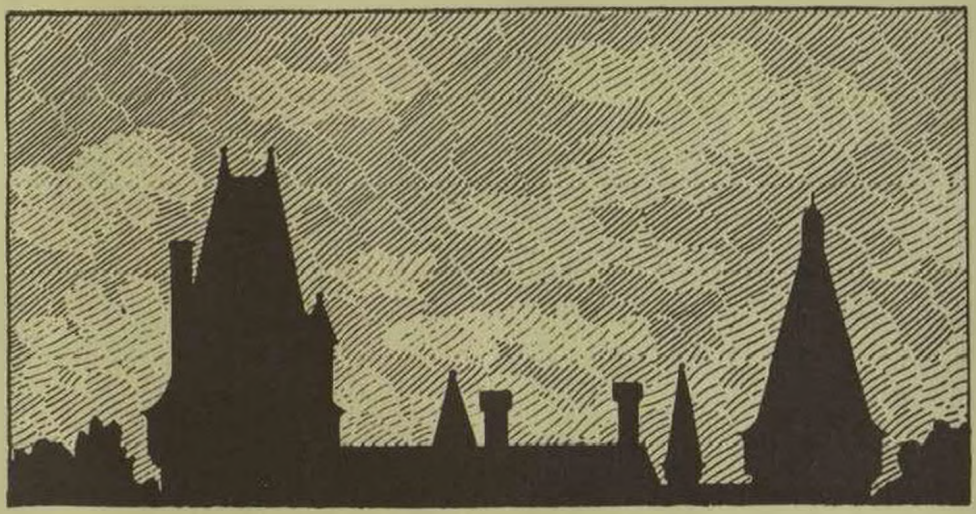
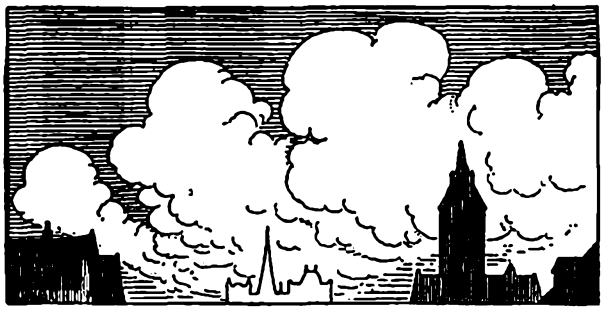
FICHTE



Doctrina de la Ciencia
nova methodo

CREATIVE COMMONS



Natán es una colección de historia de las ideas modernas. Recibe el apoyo de la Generalitat Valenciana-Presidència.
Dirigida por José Luis Villacañas.
Han colaborado en esta edición: Javier Benet, Lucía Camarena, Miguel Corella, Román García, Juan de Dios Leal, Faustino Oncina, Ricardo Palop, Manuel Ramos, Berta Raposo, Antonio Velasco, Antonio Villacañas, José Vicente Villaescusa.

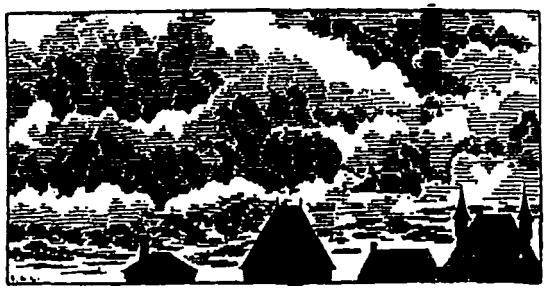
Colaborador gráfico: Carlos Pérez.
©De esta edición A. C. Natán, 1987.
Av. Primado Reig, 151. 46020-Valencia.
©De la traducción, José Luis Villacañas y Manuel Ramos.
©De la introducción, Wolfgang Janke.

I. S. B. N.: 84-86648-01-7
Depósito legal: V-2517-1987

Impreso en Artes Gráficas Hoja del Lunes
Carrera de Malilla, 134. 46020-Valencia.

Pedidos: Sociedad Cultural Natán. Av. Primado Reig, 179, 7-A. C/Borrull, 16-6. Teléfonos (96) 3627326-3321717.

J. G. Fichte



Doctrina de la Ciencia
nova methodo

Edición a cargo de José Luis Villacañas
y Manuel Ramos

NATAN

Introducción

Fichte en Jena: tempestad y fuego del espíritu

Jena fue -al lado de Zurich y Berlín- la ciudad de Fichte. Allí fue llamado, a los 31 años de edad, como profesor extraordinario, por el azar o por la razón de la historia. En Pascua de 1972 había aparecido en Königsberg, de autor anónimo, un trabajo con el título de "Ensayo de una crítica de toda revelación". El periódico *"Jenaer Allgemeine Literatur Zeitung"* había declarado que este escrito era la esperada crítica de la religión de Kant, lo que obligó al mismo Immanuel Kant a dar a conocer públicamente y con reconomiento el nombre de su autor: Johann Gottlieb Fichte. De un golpe se había convertido el desconocido doctorando en Teología en una figura literaria de fama. En Pascua de 1794 fue llamado como sucedor de Karl Leonhard Rheinhold, quien de 1787 a 1794 había hecho de Jena un centro de la filosofía kantiana y de su continuación, en el sentido de su propia Filosofía Elemental.

De esta forma comenzó Fichte su actividad en Jena, en un terreno ya preparado, con su propio plan de sistema, en principio ya concluido, *"La Doctrina de la Ciencia"*. Este nuevo inicio tuvo un influjo explosivo, casi sin paralelos en la reciente historia de la filosofía. La energía filosófica de Fichte, su "pathos" arrollador, el lenguaje subyugante y la invitación contínua a pensar por sí mismo -una tempestad de fuego y espiritu- cautivaron al público culto reunido en Jena: Schiller, Wilhelm von Humboldt, Hölderlin, Isaak von Sinclair, Novalis, los hermanos Schlegel, Henrik Steffens, Johann Friedrich Herbart, Schelling. En novimienbre de 1794 escribe Hölderlin a su amigo Christian Ludwig Neuffer: "Fichte es ahora el alma de Jena. ¡Y loado sea Dios quién es él! No conozco otra persona de tal profundidad y energía espiritual"[1]. Precisamente en los años 1796-98, es decir, en el tiempo de la exposición de la "Doctrina de la Ciencia-Nova Methodo", se convirtió el "fichtear" en fiebre espiritual del romanticismo

naciente. Es así como Novalis escribe el 8 de julio de 1796 a Friedrich Schlegel: "La filosofía es el alma de mi vida y la clave de mi propia identidad. ... A Fichte le debo el estímulo - él es quien me despertó"[2] Y Friedrich Schlegel escribe a Novalis: "Qué bello sería si pudiéramos estar de nuevo juntos un par de días y pudiéramos filosofar en común o, como decíamos siempre, *fichtear*."[3]

Desde un principio deja profunda huella la presentación y el programa de Fichte. En sus "Lecciones privadas" dominaba una concentración rigurosa sobre la nueva investigación de los principios en una atmósfera de soledad y libertad. En sus "Lecciones públicas", su *publicum* , se encendía en el "pathos" de la revolución, ya que Fichte no quería sólo describir el mundo, sino transformarlo. Por ello presentó ya en el verano de 1794, bajo el título convencional de "De officiis eruditorum" (Sobre el destino del sabio), una aplicación de sus principios al destino del hombre en sí mismo, del hombre en sociedad y del hombre en tanto sabio. Sobre esto escribiría Schiller a Erhard el 8 de septiembre de 1794: "En una lección pública que tiene Fichte, ha divulgado ideas extraordinarias que contienen una aplicación de sus principios más elevados al hombre en sociedad."[4]

Fundamento y base de todo -de la sociedad, el estado, el derecho, la moralidad, la religión, el arte y la ciencia- es y seguirá siéndolo la Doctrina de la Ciencia. En su perfeccionamiento trabajó Fichte toda su vida, con esfuerzo titánico, sin desfallecer, elaborando siempre nuevos proyectos de ella. Y todavía no se ha podido acceder científicamente a todas las concepciones de la mísma, a pesar de los éxitos editoriales cada vez mayores de la edición de la Academia Bávara ("Bayerische Akademieausgabe") y de la "Escuela de Múnich" en torno a Reinhard Lauth. Al principio de la época de Jena se destaca, entre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant (1781) y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807), el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de Fichte, del año 1794. Esta obra se divulgó durante la vida de Fichte en tres ediciones. Este monumento de la producción filosófica universal eclipsa un proceso significativo consistente en el cambio de método en el sistema de Jena. Hay que advertir que desde

1796 Fichte anuncia y desarrolla sus lecciones explícitamente bajo el título de *Fundamenta philosophiæ trascendentalis (die Wissenschaftslehre nova methodo).* Sobre la radicalidad del cambio de método informaba Fichte a Reinhold el 21 de marzo de 1797 al confesarle que estaba refundiendo totalmente su viejo "Fundamento", "como si lo estuviera elaborando de nuevo y no supiera nada del viejo" [5] (GA III, 3, p. 57; cfr. GA III, 3. p. 33). En esta nueva forma desarrolló y expuso Fichte la Doctrina de la Ciencia durante tres semestres, a saber, en los de invierno de 1796-1799, muy probablemente con base en los borradores para las lecciones, elaborados en el transcurso del año 1796. El texto de estos borradores sólo se conservó en forma de apuntes de clase y éstos sólo se editaron más tarde. A comienzos de 1937 publicó Hans Jacob la *"Doctrina de la Ciencia según las lecciones del señor profesor Fichte"* , con base en los "Apuntes de Halle".[6] (H-Ms-GA IV, 2, p. 1-267) que es la que aparece aquí traducida. Ultimemente publicó Erich Fuchs la *"Doctrina de la Ciencia nova methodo"*. Apuntes de clase de K. Chr. Fr. Krause 1798-99 (K-Ms). Karl Christian Krause, docente en Jena desde 1802 y quien se esforzó en vano en 1814 en ser el sucedor de Fichte en Berlín, corrió con la suerte ingrata y supérflua de los epígonos talentosos: se agotó entre al "absolutismo" de Schelling y Hegel y el "subjetivismo" de Fichte. Por lo que toca a la Doctrina de la Ciencia *nova mehodo,* durante la vida de Fichte sólo se publicó un primer capítulo de esta nueva versión en el *Philosophisches Journal* de Niethammer, tomo 5-7, 1797-98, bajo el título "Ensayo de una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia" (GA I, 4, p. 167-281). Entonces no se publicó nada más de este trabajo. Esto podría explicarse aparentemente por el desafortunado "debate sobre el ateísmo" en el que se comprometió Fichte con vehemencia e inflexibilidad, y por su pérdida de la cátedra y su traslado de Jena a Berlín en junio de 1799. Pero la verdadera explicación radica en la transformación y profundización a la que fue sometida la Doctrina de la Ciencia en ese cambio de siglo. Viendo así el asunto, *La Doctrina de la Ciencia nova methodo* de Jena, permanece como un gran puente. Conduce, en efecto, hacia la consideración del Yo como imagen de Dios y remite, a la vez, al camino seguido antes por Fichte: al

principio de la libertad y la autodeterminación, de la acción originaria y de la intuición intelectual, del sujeto-objeto como único principio y fundamento de la verdad y de todo saber.

El camino hacia Jena. Del determinismo hacia la libertad absoluta del Yo

Un documento característico y conmovedor acerca de la lucha de Fichte en busca de claridad son los *"Aforismos sobre religión y deísmo"*, de mediados de 1790 (GA II, 2, p. 284-291). Estos aforismos dan una idea general del conflicto entre la profunda sensatez de la cabeza y el ansia religiosa del corazón. El entendimiento saca las consecuencias del determinismo: el mundo es un sistema de pensamientos de Dios (*qua ens necessarium*, en cuanto ser necesario) llevado a la realidad, y no deja lugar para la casualidad, la libertad del obrar y del sufrir humano o la propia culpa del pecado. Pero el corazón anhela un Dios compasivo que libere de la cadena de las necesidades al individuo perdido. Esto refleja tanto la situación espiritual de la época como la biografía del joven Fichte.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) creció como el primero de diez hijos en el hogar pobre de un tejedor de cintas en el pueblo de Rammenau, en la Alta Lusacia. También él tuvo que sufrir en su propio cuerpo durante sus años de formación las necesidades limitantes y apremiantes de las circunstancias de la vida: hambre, penurias económicas, limitaciones sociales, la miseria de una existencia de profesor particular. Por lo mismo, su corazón anhelaba al mismo tiempo la libertad y la acción que rompe todas las barreras. Así, siendo alumno de la escuela ducal de Pforta (desde 1774), gracias al apoyo del protector Haubold von Miltitz, apenas a la edad de 16 años, toma en sus manos el *"Anti-Goeze"* de Lessing, aquel ejemplar de polémica religiosa y vehemente expresión contra la ortodoxia rígida en lo referente a la libertad de espíritu. Y ya entonces oía la declaración de guerra de Rousseau contra la cultura inmoral, su requerimiento a transformar la sociedad y a volver a la verdadera naturaleza del hombre. Con todo, como

estudiante de teología (1780-88 en Jena y en Leipzig) se volvió determinista. No en vano había trabajado filosofía con el leibniziano Ernst Platner: el sistema leibniziano significaba para Fichte, en sus consecuencias, el spinosismo. Por eso, para él, un orden de la providencia y de la predeterminación divinas, de acuerdo con el principio de razón suficiente, era aquella verdad del entendimiento que excluía la libertad humana, la posibilidad de la culpa y la autoresponsabilidad. En el trasfondo está el gran Spinoza. Fichte admiró siempre y elogió su consecuencia sistemática, única en su forma. En primer plano no dejó de influir una obra de Alexander von Joch, alias Karl Friedrich Hommel, *"Sobre la recompensa y castigo según las leyes turcas"* (crf. K;MS. Segunda Introducción §6, p. 19). Por tanto, el determinismo y el fatalismo, que declaran que la libertad del obrar humano es un engaño, le parecían una posición fundamental irrevocable del pensamiento acerca de Dios, el mundo y el alma.

La solución de Kant de la antinomia cosmológica y su presentación de la libertad del obrar práctico-moral por deber, liberaron a toda una época de la escisión entre el corazón y la cabeza. Para Fichte, la iluminación de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant adquirió las características de una transformación personal radical y como de un nuevo nacimiento de tipo religioso: "Desde que leí la *Crítica de la Razón Práctica* vivo en un mundo nuevo. Principios que creía irremovibles se han derrumbado para mí; asuntos que creía que nunca se me podrían demostrar, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etcétera, me han sido demostrados. Es indescriptible el respeto por la humanidad, la fuerza que nos da este sistema." (Carta a F. A. Weißhuhn, su amigo de colegio, de Leipzig agosto-septiembre de 1790: GA III, 1, p. 167). Y a su hermano le cuenta el 5 de marzo de 1791 esta conversación reanimadora en medio de una situación vital de desengaño y desespero: "De puro disgusto me arrojé a la filosofía kantiana... Encontré allí una ocupación que llenaba el corazón y la cabeza; mi impetuoso espíritu expansivo callaba: fueron los días más felices que haya vivido nunca. Preocupado por la comida de cada día, fui sin embargo entonces quizá uno de los hombres más felices de toda la tierra" (GA III, 1, p. 222).

Desde entonces, el sentido filosófico de Fichte aspira liberar la libertad absoluta de la voluntad, como raíz de la autodeterminación humana y de la representación del mundo, y desarrollar los esfuerzos para poner el mundo y la sociedad bajo las leyes de la razón.

Este es el espíritu que respiran ya sus folletos sobre la Revolución Francesa. Sobre todo el extenso *"Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa"* de 1973, deduce el "derecho inalienable" de oposición y revolución desde los principios de la razón, para dar validez a los derechos humanos a partir de la idea de la libertad del mundo burgués. A Fichte se le saluda y reconoce en Jena, sobre todo por parte de los círculos republicanos, como pensador de la Revolución Francesa, de la libertad y del perfeccionamiento de la humanidad. Y de hecho, los discursos de Fichte en Jena *"Sobre el Destino del Sabio"* pueden considerarse pertenecientes a los escritos sobre la Revolución. En un borrador de carta de abril-mayo de 1795, Fichte mismo relaciona estrechamente la *Doctrina de la Ciencia* y la Revolución Francesa: "Mi sistema es el *primer sistema de la libertad.* Al igual que aquella nación ha roto las ataduras políticas del hombre, de igual manera libera mi sistema, en la teoría al hombre, de las ataduras de la cosa en sí y de su influjo." (GA III, 2, p. 300). Y sin embargo, el sistema de Fichte, su doctrina de la ciencia, no desarrolla simplemente el punto de vista revolucionario de 1792-93. Por el contrario, su sistema conforma el fundamento que permite medir y asegurar el alcance de la libertad política, de los derechos y deberes humanos, de la legalidad y la moralidad, y finalmente de su sanción por la religión.

La génesis de la Doctrina de la Ciencia misma ha sido desde un principio investigada intensamente por los estudiosos de Fichte. A su prehistoria pertenecen primordialmente tres temáticas: el intento de Reinhold por superar la separación de razón teórica y razón práctica a partir de un primer principio fundamental de la conciencia; la crítica del *Enesidemo* de Schulze al concepto de la cosa en sí, y la tendencia a salvar la deducción trascendental del escepticismo, por ejemplo de un Salomon Maimon. Pero ahora, gracias al más reciente trabajo editorial, están a nuestro alcance los borradores de Fichte de

noviembre de 1793 sobre *"Meditaciones personales acerca de la filosofía elemental"* (GA, 3, p. 71-177). Estos escritos anuncian ya el paso más auténticamente propio de Fichte más allá de la filosofía elemental de Reinhold, a saber, el regreso al Yo de la acción originaria (*Tat-Handlung,*) como identidad del producir y su producto, y a la intuición intelectual (la intuición espiritual del Yo en su obrar puro) como fundamento absolutamente incondicionado del sistema. Todavía durante la época afortunada de plena ebullición desarrolló Fichte en Zúrich la primera serie de lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia, en casa de Lavater, de febrero a abril de 1794. Por tanto, cuando Fichte llegó a Jena ya había nacido la principal idea filosófica. Y Jena vivió la primera erupción de formación del sistema a partir del espíritu incandescente de la libertad absoluta y de la tendencia práctica de la razón en la época del idealismo alemán. Esta erupción duró desde la redacción de los primeros pliegos del *"Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia"* en 1794, hasta la última lección de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*, el 14 de marzo de 1799. Al final de este recorrido se ha colocado la acción de la razón práctica, intuida intelectualmente, como comienzo de la filosofía primera. "Por tanto, la libertad es el fundamento de todo filosofar, de todo ser. Permanece en ti mismo, permanece en la libertad, así permaneces firme." (K-Ms. Doctrina de la Ciencia §3, p. 49).

El sistema de Jena. El cambio de método en el fundamento de la filosofía trascendental (fundamentum philosophiæ) de Fichte

La versión como libro del "Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia" (citado como GL) era, según la consideración retrospectiva de Fichte, un proyecto todavía en bruto, chispeante de luces del espíritu. Las lecciones posteriores de Jena buscaban quitarle a esa presentación las faltas de unidad, claridad, lo oscuro y pesado, y al mismo tiempo unir todas las

centellas del espíritu en una sola llama. Esto debería lograrse mediante una nueva formación del método. Este se refería: 1) al punto de partida del camino; 2) al fundamento inicial que conduce a la meta; 3) a la regla general para el recorrido desde la partida hasta la meta. Veámos en detalle estos puntos.

1.- "Partimos aquí de la acción originaria y llegamos al hecho -pero en el libro el método es al contrario" (H-Ms. §1; GA IV, 2, p. 33). El libro de Fichte sobre la Doctrina de la Ciencia de 1794 parte de un hecho irrefutable. 'Hecho' significa allí todo aquello con lo que uno se encuentra en la conciencia, y un hecho indudable es entonces el axioma lógico A=A (el principio de identidad de la metafísica racional general). Ahora bien: una consideración ontológica más detenida muestra que el principio lógico racional no es incondicionado y categórico sino condicionado e hipotético: A es A (idéntico consigo mismo), si A es (en realidad objetivamente); por tanto, si "es puesto", es decir, representado en y por un Yo, que se pone absolutamente a sí mismo. De esta forma, el primer paso del método conduce al principio del Yo=Yo, para demostrarlo -más ampliamente que en Descartes, Kant y Reinhold- como *principio fundamental* de un sistema concluso del saber en su *totalidad*, es decir, del teórico y del práctico. Este es un comienzo significativo. Pero únicamente descubre el hecho condicionante para el hecho condicionado y todavía no presenta ante los ojos el Yo como acción originaria. Mediante esta operación hemos llegado ya sin advertirlo a la proposición 'Yo soy' (ciertamente no como expresión de una acción, pero sí como expresión de un hecho) (GL §1; GA I, 2, p. 257). El "Fundamento" considera también la estructura de la acción originaria, pero de todas formas dando un salto metodológico. Falta la reflexión sobre el darse del Yo a sí mismo mediante la intuición intelectual en una fenomenología trascendental.

En cambio, el nuevo método parte resueltamente de la acción originaria y pone en juego expresamente la intuición intelectual. Con ello soluciona de paso también el dilema escéptico que consiste en lo siguiente: Si el principio de todo saber es demostrable a partir de premisas, entonces es ciertamente un saber, pero no primer comienzo. Si es indemostrable,

entonces es primer comienzo, pero no saber fundado. En cambio, a partir de la acción originaria se aclara inmediatamente que el principio de todo saber no soporta ser conclusión alguna de la lógica formal, y exige la decisión de la libertad filosófica. La exhortación "Conócete a tí mismo" (Gnosi seauton), que en otros tiempos estaba inscrita a la entrada del templo del Dios en Delfos, se dirige ahora a la conciencia, sumergida en el mundo de los objetos, del aprendiz de la filosofía moderna. "Fíjate a tí mismo: aleja tu vista de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior" (*Ensayo de una nueva presentación de la Doctrina de la Ciencia, Introducción*. GA I, 4, p. 186). Y el postulado del nuevo método ordena a continuación: ¡piénsate a tí mismo y fíjate cómo lo haces! ¡Actúa interiormente y mira a tu actuar! Sólo así se presenta ante los ojos la acción originaria, es decir, la identidad del actuar y del producto de la acción (el hecho) en un representar y poner, que no sale hacia una cosa, sino que regresa a sí mismo, es decir, al que actúa en su actuar. Pero ¿cómo se hace conciencia esta actividad real y esta agilidad pura del espíritu? Ciertamente, no como hecho demostrable, cognoscible objetivamente, conceptualmente definible. La acción originaria es fundamento, no contenido de la conciencia objetiva. Y sin embargo, la acción originaria sólo es en cuanto inseparablemente y al mismo tiempo es para sí, y esto en forma de intuición intelectual. Esta es un intuir porque se realiza inmediatemente y no en un pensar discursivo; y es intelecual, porque no recibe datos de "seres" mediante la percepción, sino que ve la autoactividad del Yo y las leyes según las cuales actúa el Yo. Este comienzo en la acción originaria y en la intuición intelectual es el que postula el nuevo método para acceder desde allí al hecho central, a saber, a la autoconciencia real de hombre en su experiencia del objeto y en su interpersonalidad.

2.-El principio fundamental que domina esta deducción es la libertad del Yo humano como inclinación, tendencia y voluntad pura. "La tendencia o la inclinación se toma tanto en la vieja como en la nueva elaboración, como lo más elevado y lo primero en el hombre." (K-Ms. §6, p. 72.) El principio que guía las elaboraciones del sistema de Jena es la unidad originaria de lo teórico y lo práctico como determinación práctica de lo

teórico. Pero la diferencia metódica es bien relevante. "En el tratamiento de antes se utilizaban la acción libre, la tendencia y la inclinación sólo como fundamento de explicación de las representaciones y de la inteligencia, lo cual era allí el objetivo principal de la investigación. En el presente tratado, lo práctico es el objetivo inmediato de la investigación y a partir de lo práctico se deduce lo teórico." (Ibid.) Antes -en el 'Fundamento" de 1794- se trataba sobre todo del problema central de la teoría idealista: ¿cómo llega una inteligencia en sí a poder representar cosas como existiendo en sí? A este asunto consagró Fichte la doctrina de la fuerza de la imaginación productiva y el 'impulso'. Pera esa exposición permaneció oscura y abierta, hasta que en julio de 1795 apareció la tercera parte, el "Fundamento de la ciencia de lo práctico". Allí se mostró el objeto como oposición, es decir, como condición necesaria de una tendencia limitada-ilimitada que se contrapone a un objeto obstaculizante, para poder ser realmente, al superarlo. Y sólo aquí se aclara la identidad originaria Yo=Yo. Esta identidad no manifiesta la realidad de un espíritu absoluto, sino sólo la meta de aquella tendencia ilimitada en la que el Yo humano limitado se asimila el No-Yo.

El nuevo método, por el contrario, funde en una sola pieza las partes que antes estaban separadas: la Doctrina de la Ciencia teórica y la práctica. Esto se logra porque el nuevo método destaca la libertad del Yo desde un principio como un ponerse a sí mismo que pone fines. En el proyectar fines se unen teoría y práctica. En efecto, el concepto de fin presenta algo (teóricamente) como algo que hay que realizar (prácticamente). Fin es el producto de una acción prevista. En el proyectar fines se determina la autoconciencia y conduce la acción originaria indeterminada en sí a la facticidad del Yo individual limitado-determinado. Este paso no se da por tanto como un reproducir del ser exterior y determinado del mundo, sino como un preformar y proponerse a sí mismo fines en el mundo. La inteligencia es fundamentalmente práctica. No mira a nada, no imita nada, sino que proyecta y modela fines. La realidad empírica es el aspecto sensibilizado de la voluntad pura. Por ende, la voluntad, un obrar de acuerdo a

conceptos, es el punto más elevado de la conciencia, el "carácter esencial de la razón", la "raíz más profunda del Yo" (*Fundamento del derecho natural*, § 1; GA I, 3, p. 332).

Por tanto, lo práctico se convierte en el objeto inmediato del nuevo método y apartir de lo práctico se deduce lo teórico. Esto se logra en la nueva concepción historiográfica de la historia pragmática de la inteligencia. Tal historia comienza claramente con la inclinación, para pasar de allí al sentimiento y al sistema de la sensibilidad, y luego a la intuición libre del objeto. Pero inclinación no significa propiamente todavía un actuar libre, sino actividad interior restringida; sin embargo, la inclinación sí es "una tendencia que se autoproduce, que se funda en lo más interior de aquello a lo cual pertence" (K-Ms. § 5, p. 66). De esta forma se construye la aclaración de la representación teórica de la cosa a partir de la representación impulsiva de obstáculos reales en la tendencia del Yo. También en ello se consolida lo práctico como princpio (arché).

3.- El nuevo principio proporciona al método un nuevo aspecto. El método de Fichte puede en general llamarse sintético. Busca superar la "synthesis post factum" de Kant. La teoría de Kant llega a la unidad sintética del concepto y a la síntesis originaria del 'yo pienso', porque la multiplicidad de la intuición sensible y la variedad de las representaciones está dada como un hecho; la formación de su sistema busca unidad y síntesis porque la dualidad de razón teórica y razón práctica, de mundo sensible y mundo inteligible, está dada de antemano. La Doctrina de la Ciencia aclara las oposiciones y el cambio de determinaciones de la conciencia (sujeto y objeto, cosa e inteligencia, acción y pasión, mundo teórico y mundo práctico) como condiciones a partir de las cuales el Yo se sintetiza genéticamente a sí mismo. "Nuestro recorrido fue por tanto sintético, porque el Yo compone su conciencia misma desde todas las condiciones de su conciencia misma" (H-Ms. §10; GA IV, 2, p. 107). Pero al mismo tiempo resalta Fichte un cambio significativo del método sintético en la construcción del sistema de Jena: "Hay varios métodos para tratar sintéticamente una materia: 1) al asumir esto y luego aquello, etcétera. Esta manera o método se siguió en la Doctrina de la Ciencia impresa. Este es el método más difícil... 2) Otro método es

cuando ya desde un principio se propone la tarea principal y se busca solucionarla mediante proposiciones intermedias. Hasta ahora hemos procedido aquí según este método." (Ibid. p. 107-108.)

La primera figura de método sintético es dialéctica. Esta "dialéctica limitativa" descubre contradicciones, las coloca en contraposiciones de tesis y antítesis y las soluciona mediante limitación, es decir, mediante división y reducción de las posiciones absolutas opuestas. Un tal esquema fundamental dialéctico caracteriza la triplicidad de los tres principios superiores en el *"Fundamento"* de 1794. A la tesis de la conciencia absoluta (Yo=Yo) se le contrapone la antítesis de la posición del mundo (Yo=no Yo) para pasar a la síntesis del Yo limitado, el cual sintetiza en sí un Yo y un no-Yo divisible. Este mismo procedimiento dialéctico soluciona, en el campo de la teoría, la antítesis de la acción y la pasión, en la síntesis del cambio de determinaciones (cambio-acción-y-pasión). Y al final suspende la principal antítesis entre el Yo absoluto de la acción originaria y el Yo teórico que se pone fundamentalmente como determinado por el no-Yo, a saber, como tendencia ilimitada y a la vez reprimida-limitada en la voluntad. Y este método de la dialéctica limitativa da resultados magníficos en el campo de lo interpersonal. Esto lo confirma el *Fundamento del derecho natural* de 1796.

Ahora bien, los pasos de la dialéctica limitativa son sumamente complicados y es muy difícil realizarlos. Y Fichte quiere llevar a cada uno a la comprensión. Por ello la nueva formación del sistema simplifica su avance metódico sintético. Coloca la tarea principal al principio: ¿cómo puede encontrarse el Yo a sí mismo como realmente activo? El nuevo método soluciona esta tarea mediante la exposición de proposiciones intermedias. En efecto, la primera proposición intermedia reza: el Yo se pone realmente a sí, en cuanto proyecta un concepto de Fin. La síntesis mediadora busca así la serie de medios que son necesarios para que la libertad del Yo sea determinada y efectiva. Tal método explicativo asegura al final el punto de partida idealista: todo representar de objetos sólo es indirecto, es decir, medio para la actividad real del Yo en intuición intelectual. De esta forma se presentan el punto de

partida, el fundamento inicial y el proceso de síntesis como una unidad metódica. El viejo *"Fundamento"*, escribe Fichte a Reinhold el 21 de marzo de 1797, sólo centelleaba chispas del espíritu; la Doctrina de la Ciencia *nova methodo* debería llegar a ser lo que la antigua doctrina no logró, "una llama" (GA III, 3, p. 57.)

De Jena a Berlín. Sobre la doctrina de la imagen y de Dios

En julio de 1799 partió Fichte de Jena para Berlín, la segunda ciudad donde dejó sentir su gran influjo. Allí sólo apareció de nuevo en público en 1804 con tres series de conferencias memorables sobre la Doctrina de la Ciencia. A ellas siguió una lección acerca de "Los principios de la doctrina sobre Dios, las costumbres y el derecho", a principios de 1805 (editada por primera vez por R. Lauth, en Hamburgo en 1986). De nuevo se convirtió Fichte en centro de atracción espiritual de un mundo cultivado: ministros, diplomáticos, escritores, filósofos (A. W. Schlegel, Varnhagen van Ense, K. W. F. Solger), mujeres famosas (Rachel Lewin, Charlotte von Kalb, Henriette Herz) conformaban su auditorio. En 1805 fue llamado como profesor a la entonces universidad prusiana de Erlangen. También allí expuso una versión nueva y concentrada de la Doctrina de la Ciencia (editada por primera vez por H. Gliwitzky, en Hamburgo, en 1984). Después de la catástrofe prusiana de las guerras napoleónicas huyó con el gobierno a Königsberg, desde donde, en ese mismo año, volvió Fichte a Berlín y tuvo allí los famosos catorce *"Discursos a la nación alemana"*. Estos discursos están concebidos -y esto es algo que se ha pasado por alto con frecuencia- como continuación de los *"Rasgos fundamentales de la época presente"* de 1804: según estos escritos, la nación alemana tiene su lugar histórico en un plan universal, en el que en cada época el pueblo menos deteriorado en su naturaleza, lenguaje y religión es el que está llamado a aproximar a la humanidad a su fin, a saber, coordinar todas sus relaciones con libertad según la razón. En 1810 se fundó la Universidad de Berlín. Fichte fue su primer rector elegido. Y de nuevo expuso

un gran ciclo de introducciones y elaboraciones de la Doctrina de la Ciencia como fundamento de una filosofía de la naturaleza, del derecho, de la moral y de la religión. Esta tercera arremetida para coronar su sistema no le dejó descansar hasta el fin de sus días. El 29 de enero de 1814 moría Fichte en Berlín. Tenía 51 años de edad.

Su esperanza de fundar mediante conferencias públicas una tradición y una escuela para su filosofía no se cumplió. Sólo pudieron aparecer sus ciclos de conferencias populares, entre ellas "*La instrucción para la vida beata*, de 1806. A excepción del corto compendio de la *Doctrina de la Ciencia* de 1810, se quedaron sin publicar, muchas de ellas hasta hoy, las nuevas versiones de la Filosofía Primera de Fichte. El ascenso de Hegel en Berlín y su sentencia de que la filosofía de los últimos años de Fichte no contenía nada especulativo, parecieron ser el juicio definitivo para la historia. Pero entre tanto se ha impuesto una visión distinta del asunto, con base en una nueva situación de las fuentes: La Doctrina de la Ciencia de Jena en su profundización en Berlín significa realmente, al lado del sistema especulativo del espíritu de Hegel y de la doctrina de Dios y del ser de Schelling -desde el Sistema de la Identidad hasta la 'Filosofía Positiva"- un tercer estadio completo, claro, con el vigor propio del idealismo alemán. Constituye en efecto la única doctrina del Ser y de la revelación del absoluto, que permanece en una reflexión crítica-trascendental.

Ciertamente que Fichte en la última etapa de su doctrina filosófica sobre el Ser y el fenómeno abandonó ya antes de 1800 la concepción sistemática de la Doctrina de la Ciencia *nova methodo*; sin embargo, sigue motivado por ella en lo que respecta a la historia misma del problema. Esto lo demuestra la profundización en la investigación temática sobre la interpersonalidad y la imagen. Esta investigación llega hasta la relación fundamental incomprensible entre el Yo y Dios.

1.- Ya desde muy temprano descubrió Fichte el área de problemas de "la experiencia del otro", de la individualidad, de la sociedad, de la interpersonalidad y del mundo de los seres espirituales. Todo cartesianismo conoce el *alter ego* sólo como objeto, con respecto al cual se siente extraño quien lo representa. Pero el *Fundamento* de 1794 se ahorró la deducción

de los Yoes y dejó en la oscuridad la relación entre el Yo puro y el Yo empírio. Sólo apenas la doctrina de la Ciencia *nova methodo* se ocupa en su desarrollo del sistema, del hecho de los yoes individuales. En este aspecto está en consonancia con el *"Fundamento del derecho natural"* de 1796 y se conserva en la posición del *"Sistema de la doctrina de la moralidad* de 1798. En este asunto se deciden cosas importantes. El "requerimiento" mediante un tú y el "reconocimiento" mútuo se deducen como condiciones necesarias de la autoconciencia. "Yo no puedo hallarme bajo otras condiciones que bajo aquellas en las que me encuentro como individuo en medio de muchos seres espirituales" (K-Ms. §13, p. 150). Formulado de manera más rica en consecuencias: "El concepto de la individualidad es, como puede muy bien mostrarse, un *concepto de reciprocidad*" (Derecho natural §4; GA I, 3, p. 354); a saber, en la relaciones jurídicas de una sociedad de personas. Esto destruye totalmente la objeción de que la filosofía del Yo de Fichte fuera individualismo. Por el contrariuo: el Yo sólo llega a encontrarse a sí mismo como persona, al escuchar la invitación a un querer libremente, que le viene del tú. "Mismidad como persona no es posible sin concebir una razón fuera de mí" (K-Ms. §16, p. 177). Esto es suficiente para ahuyentar el espanto del solipsismo teórico y ético.

El problema de la interpersonalidad debe ser profundizado. En verdad, mi espiritu se encuentra como noúmeno en un reino intelectual de espíritus, lo mismo que mi cuerpo como fenómeno es miembro de un mundo de fenómenos. A partir de todas las manifestaciones de la libertad ajena, como también de la "gran cadena" de acciones históricas libres, se me presenta claramente un reino racional estructurado y el fin de la razón, en cuyo sistema y unidad tengo una tarea libre propia, independiente de los otros y en unión con ellos. La pregunta por la síntesis de un tal mundo de seres espirituales obliga a reflexionar sobre Dios. Por ello es tan amarga la ironía que se percibe en la famosa descripción de la situación espiritual del debate sobre el ateísmo: "¡Cuando estaba en la tarea de realizar la síntesis ya gritaban: ateísmo!" (Carta a Schelling del 31 de mayo de 1801; GA III, 5, p. 45.)

Como es conocido, el tercer libro del *Destino del hombre*, de 1800, se ocupa del vínculo de este mundo de seres espirituales. Este vínculo es una voluntad ilimitada, pura, absoluta, que unifica de tal forma el orden moral inteligible, que las diversas voluntades de los yoes individuales se unen en una comunidad del mismo querer. Este ser divino trascendente es la realidad propiamente dicha. Con esto se prepara una profundización del Yo-principio. La vida verdadera y originaria es la divinidad y el Yo su presencia e imagen.

2.- Fichte hace ya un avance en esta dirección en su doctrina de la imagen en la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Allí expone una triple tesis sobre el yo como imagen. "El Yo de la Doctrina de la Ciencia no es un espejo, es un ojo... La esencia del ojo es ser imagen para sí.... La inteligencia se hace imagen para sí misma, es imagen y nada más" (K-Ms. §4, p. 54) Por tanto, el Yo es ciertamente 'miroir vivant' (espejo vivo) (Leibniz), pero permanece mera imagen ideal de sí. La autoconciencia no es más que forma libre, pero vacía de realidad, del referirse-a-sí-mismo; el ser para sí y el darse libre de un ser abstracto es mero autoreflejarse de una reflexividad sin ser. El peligro del autoreflejarse fantasmagórico, esa especie de narcisismo, del Yo sin ser real y sin consistencia, fue puesto ante los ojos en toda su crudeza en el libro segundo del *Destino del hombre*. De saber como tema de la Doctrina de la Ciencia sólo procede saber; pero saber es reproducción y el Yo que se sabe a sí mismo sólo es imagen de imágenes, que se van sucediendo y desapareciendo sin cesar. Un sistema del saber, que se construye sobre la imagen de la conciencia del Yo, es un corriente de puras imágenes sin realidad alguna, sin significación y sin finalidad. De esta forma, el Yo y su libertad serían mera forma y la vacuidad misma. Sería como si cayeran por entre ellos mismos para terminar diluyéndose en sí mismos. Si esto no debe ser así, entonces debe darse un último fundamento que sea de la especie de un ser que viva de sí mismo y permanezca inalterable. Este es el punto de vista profundo que gana la Doctrina de la Ciencia a partir de 1801. El Yo sigue siendo ahora lo mismo que antes, a saber, forma del "saber absoluto"; pero el saber absoluto no es imagen vacía que se refiere a sí mismo, sino fenómeno, manifestación e imagen del Ser abso-

luto. "El saber es en todo sentido imagen: a saber imagen del uno, del que es, del absoluto." [8].

Pero ¿cómo se le posibilita a la reflexión y a la libertad, aprisionadas en el Yo, el regreso a este su más propio origen? ¡Porque el Yo es en principio autointuición y autoafirmación! La respuesta memorable de Fichte reza en una palabra: el Yo y la libertad humana deben ser suspendidos como *prium principium*, para que el absoluto aparezca, como Ser incomprensible e impenetrable en sí mismo. El concepto viviente, que se comprende como mera forma, presupone necesariamente una vida que no se basa en el concepto sino en sí misma. Formulado a partir del carácter de imagen: la imagen, que se ve a sí misma como imagen y no como ser, presupone un Ser, que está allí precisamente en la imagen. Por tanto, el Yo principio tiene que tocar fondo y perecer como principio supremo fundamental para poder penetrar en el verdadero fundamento de la vida y de la libertad. El primer paso de la filosofía fichteana fue la fundamentación de todo saber en la libertad del Yo para aniquilar el determinismo y el dogmatismo. El último paso es la autoaniquilación del Yo y el sumergirse en Dios para antematizar el nihilismo del autoreflejarse vacío. "El fundamento de la independencia y la libertad de la conciencia yace ciertamente en Dios; pero precisamente por ello, porque tal fundamento yace en Dios, es por lo que la independencia de la libertad se da allí realmente y no es una mera apariencia vacía." [9] *

Wolfgang Janke
(Wuppertal)

* Traducido Hoyos Vásquez, profesor asociado de la Universidad Nacional de Colombia, doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia. Ha publicado diversos artículos y libros, especialmente sobre fenomenología, entre ellos: *Intentionalität als Verantwortung. Geschits Theologie und Theologie der Intentionalität bei Husser*, Martinus Nihoj, La Haya, 1975; *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias (Kant, Husser, Habermas)*, Universidad Nacional de Colombia, 1985.

1.- Erich Fuchs (ed.), *Fichte im Gespräch*, Berichte der Zeitgenossen. Stuttgart-Bad Cannstatt, Vol. 1, pág. 161,

2.- Ibid., pág. 361.

3.- Ibid., pág.432

4.- Ibid., pág.148

5.- J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed, por R.Lauth, H. Jacob y H. Gliwitzky. Se citará en el texto como GA,etc..

6.- En: *Nachgelassene Schriften*. Berlin, 1937. 2vol., pág. 341-612. Se citará en el texto como H-Ms.,etc.

7.- *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift von K. Chr. Fr. Krause 1798-99*. Hamburg, 1982. Se citará en el texto como K.Ms,etc.

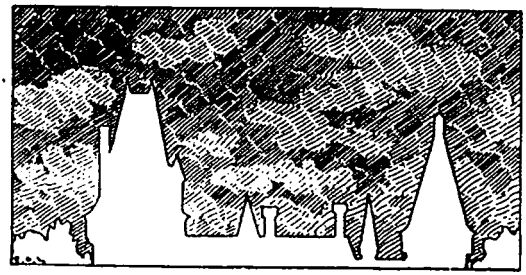
8.- *Wissenschaftslehre 1813*, Nachgelassene Werke, Hg. von I.H. Fichte, 1834, citado como NW,Bd.2, pág.9.

9.- *Anweisung zum seligen Leben*, en *Sämtliche Werke*, ed. por I.H. Fichte, Vol,5, pág. 455

El profesor Wolfgang Janke (Beuthen-Oberschlesien 1928) estudió Filosofía en las Universidades de Colonia y Freiburg con Heinz Heimsoeth, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Eugen Fink; colaborador y asistente con Lewis White Beck, en la Universidad de Rochester N. Y., y con Volkmann-Schluck en Colonia. Hasta 1975 fue profesor en Colonia, después catedrático de filosofía en la Bergischen Universitat Wuppertal, decano de la Facultad de Teología y Filosofía, y coeditor de la *Theologischen Realenzyklopädie*.

Ha publicado los siguientes libros: *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1963; *F. G. Fichte Wissenschaftlehre 1804. Einleitung, Text, Kommentar*, Frankfurt a. M., 1966; *Fichte, Sein und Reflexion*, Berlín 1970; *Historische Dielektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlín, New York, 1977; *Existenzphilosophie*, New York, 1982.

Asimismo es autor de más de cuarenta trabajos y artículos. De los que hay que citar sobre Fichte: *Leben und Tod in Fichtes Lebenslehere*, en «Philosophiesches Jahrbuh 74 (1966), 78-98; *Das empirische Bild des Ich. Zu Fichtes Bestimmung des Menschen*, «Philosophische Perspektiven 1 (1969), 229-286; «*Enttönter Gesang. Sprache und Wahrheit in den "Fichte-Studien" des Novalis*, en Erneuerung der Transzendentalphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1979, 168-203; *Die Wörter Sein und Ding. Uberlegungen zu Fichtes Philosophie der Sprache*, en Der transzendentale Gedanke, Hammburg, 1981, 49-69; *Die Grundsätze der absoluten Einheit im Urteil der Sprache (Fichte, Hegel, Hölderlin)*, en Einheit als Grundlage der Philosophie, edición de K. Gloy, Darmstadt, 1985, pag. 217-236; *Einheit und Vielheit. Grundzuge von Fichtes Lebens- und Bildlehre*, en Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie, editado por K. Goy, Frankfurt, Berna, 1987.



Doctrina de la Ciencia
nova methodo

DOCTRINA DE LA CIENCIA

según

las lecciones de

J.G. FICHTE

Nota Bene.- Y en verdad según un método completa mente opuesto al de su Compendio de 1794, donde pasa de la parte teórica de la filosofía, esto es, de lo que debe ser explicado, a la parte práctica, esto es, desde donde aquélla debe ser explicada. Pero en sus lecciones no se encuentra la división habitual hasta ahora de la filosofía en teórica y práctica, sino que expone la filosofía en general, la filosofía teórica y práctica reunidas; comienza según un método más natural desde lo práctico, o introduce lo práctico en lo teórico, para explicar esto desde aquéllo allí donde contribuya a la evidencia. El autor no ha osado tomarse una libertad que se tomó entonces cuando entregó su Doctrina de la Ciencia a la imprenta.*

DOCTRINA DE LA CIENCIA

INTRODUCCION

La Doctrina de la Ciencia o la filosofía son la misma cosa.

La filosofía no es una colección de conocimientos que pueda adquirirse históricamente, sino un cierto modo de pensar que tenemos que producir en nosotros. Es una cierta consideración, un cierto punto de vista según ciertos principios.

Según Kant, se ha ganado ya mucho para una ciencia cuando, [18] expresando su contenido en una fórmula breve, se pregunta cuál es la fórmula o la tarea de la filosofía.

Kant dice: ¿Cómo son posibles los juicios SINTÉTICOS A PRIORI?* (La SINTESIS tiene lugar cuando salimos de nuestras representaciones y conectamos algo a ellas, demostrando que no es posible lo uno sin lo otro).

El autor, por su parte, dice: ¿Cómo llegamos a aceptar que a nuestras representaciones les corresponde una cosa exterior a ellas? Pues esta conexión entre nuestras representaciones y las cosas que nos representamos es ella misma también sólo representación, pero necesaria, aunque no seamos conscientes de la acción de vincular. De ahí que se pueda expresar así la tarea de toda la filosofía:

§ 1

¿Cuál es el fundamento de lo que aparece en la conciencia con el sentimiento de necesidad? (O ¿cuál es el fundamento de las representaciones necesarias en la inteligencia?)

La filosofía parte del FACTUM de que somos conscientes, lo cual ni puede ni necesita demostrarse. De entre los estados y determinaciones de la conciencia, esto es, de entre las re-

presentaciones, hay algunas acompañadas por el sentimiento de necesidad, y otras producidas arbitrariamente. Esto es igualmente innegable.

NOTA :Obsérvese cómo se establece el FACTUM : mediante él no se afirma que las cosas sean o existan, sino sólo que a nuestras representaciones les corresponden cosas, de tal manera que nos vemos conducidos a aceptarlo.

Nosotros podemos ser conscientes meramente de los objetos de nuestra conciencia. A este FACTUM indudable se asocia la idea de un fundamento. Entonces surge la pregunta: ¿Cuál es el fundamento de estas representaciones necesarias?

[19] De nuevo una SINTESIS . Parto del FACTUM e investigo cómo llego desde lo inmediatamente dado a algo distinto, esto es, FILOSOFO . Por ejemplo: una piedra cae sobre mí desde lo alto (FACTUM), lo que me parece necesario por una causa (representación necesaria) (pues podría ser que yo resultara o no herido, y esto último en un grado mayor o menor). Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de mi manera de actuar por la que concluyo necesariamente que a estas mis representaciones necesarias les corresponde algo exterior?, ¿cómo es que lo contingente se presenta así y no de otra manera en mi conciencia? El fundamento debe mostrarlo.

Pero se puede proponer aún una segunda cuestión: ¿cómo llego a preguntar por un fundamento, o cómo es posible la filosofía? Por tanto, puedo incluso FILOSOFAR sobre la filosofía misma. Esta pregunta es ya un caso de lo que se presenta con el sentimiento de necesidad.

Nuestras representaciones del mundo y de las cosas que nos rodean son en verdad contingentes, pero también necesarias. Esta contradicción aparente consiste en lo siguiente: la representación particular va acompañada del sentimiento de necesidad, por ejemplo una mesa que está delante de mí; pero de tal manera que precisamente esta representación que surge en mi conciencia es contingente: en este lugar podría haber algo distinto de la mesa. La filosofía, o lo que es lo mismo la METAFISICA , surge porque salimos de la experiencia, del círculo de los hechos, porque nos elevamos sobre la experiencia completa a la que se conecta algo que no reside en el FACTUM ni en la experiencia, a saber: la indicación del fundamento de la mís-

ma". Los hechos, los FACTA , las experiencias como tales, no pertenecen a la filosofía, pues lo fundamentado no es el fundamento. La filosofía es un PRODUCTO de la libre capacidad de pensar o la ciencia acerca de la experiencia que cada uno tiene que producir en sí mismo.

[20] COROLARIO AL § 1:

"La experiencia entera es lo que se presenta a la conciencia con el sentimiento de necesidad. Al preguntar por el fundamento del mismo se supone algo exterior a toda experiencia y que se produce sólo mediante el pensar libre para la fundamentación necesaria de la experiencia. El derecho y la necesidad de preguntar por un tal fundamento reside originariamente en la razón y se DEDUCE sólo en la filosofía".

§ 2.

"La pregunta que anteriormente hemos formulado ha sido contestada de dos maneras opuestas:

a) En el DOGMATISMO: Las representaciones que se presentan con el sentimiento de necesidad son producto de unas cosas en sí presupuestas.

b) En el IDEALISMO: ellas son PRODUCTOS de un representante presupuesto."

El DOGMATISMO no afirma que las cosas no residan inmediatamente en nuestra conciencia, ni que no sean hechos de conciencia, sino sólo que no podría explicar estos fenómenos sin POSTULAR la existencia de cosas en sí.

El IDEALISTA , por su parte, también postula al representante, que tampoco se presenta inmediatamente a la conciencia, pues aquellas representaciones de las que somos conscientes son meras determinaciones, estados de conciencia (de quien representa), no el que representa mismo. Nosotros sólo podemos REFLEXIONAR sobre el que representa.

El DOGMATISMO es inatacable, tanto desde el lado de la ESPECULACION (lado objetivo) como desde el lado de los sentimientos más íntimos (SUBJETIVO) . Rechaza todos los PRINCIPIOS y POSTULADOS de los IDEALISTAS. Según su sistema, nuestra alma se comporta de forma meramente pasiva; por tanto, no hay

lugar en un tal sistema para la libertad, si es que el DOGMATISMO quiere ser CONSECUENTE . (No sé si ha habido algún DOGMATICO CONSECUENTE, incluido SPINOZA). Pues el concepto y la esencia de la libertad [21] se REDUCE a representaciones y como, según su sistema, el alma se comporta en ellas de manera meramente pasiva, no hay lugar alguno para la libertad, para un actuar espontáneo.

El DOGMATISMO es también indeterminado. No puede explicar lo que debe explicar, a saber: qué es una inteligencia. Presupone algo que no se presenta a la conciencia, a saber: una cosa en sí; además, debería explicar cómo se origina una representación a través del afectar. Por lo tanto, es un pensar arbitrario y problemático.

Por el lado de los sentimientos más íntimos (SUBJETIVO) es igualmente irrefutable, pues no entra en conflicto con esta doctrina quien como hombre no sea lo suficientemente culto como para sentir que nuestras representaciones son producto de nuestro Yo o niegue este sentimiento. Y desde esta perspectiva, el dogmatismo es lo más indigno para los hombres más honorables, pues niega el sentimiento de libertad, de espontaneidad.

Todo depende, por tanto, de uno de ambos sentimientos: el de la dependencia y la esclavitud (en el DOGMATISMO), o el de la libertad y la espontaneidad (en el IDEALIISMO); según cuál de ellos sea el dominante en un hombre, se aceptará uno de ambos sistemas y se obligará a callar al sentimiento opuesto. El conflicto entre estos dos sistemas no es tampoco filosófico, pues no se tocan entre sí, no coinciden nunca en un punto; en ellos domina un modo de pensar completamente opuesto. Sólo allí donde se coincide entre sí en los principios y se deriva diferentemente las consecuencias, puede haber un conflicto filosófico. El mejor medio de curación y conversión del DOGMATISMO es que sea CONSECUENTE; su sistema tiene que llevarle finalmente al FATALISMO y, por medio de éste, llegará al IDEALISMO, poniéndose de su lado.

§ 3

"El sistema del IDEALISMO parte, por el contrario, según hemos visto en el §2, de la suposición de la actividad del que representa, que en el DOGMATISMO se conduce pasivamente. El IDEALISMO comienza con el que representa; el DOGMATISMO, [comienza] con la cosa. El sentimiento de libertad y espontaneidad de su Yo obviamente tampoco lo encuentra el IDEALISTA inmediatamente en su conciencia, pero sabe encontrarlo en sí y [22] producirlo por el acto libre de ponerse a sí mismo. El DOGMATISMO, contra él, explica este sentimiento como una ilusión, y con ello lo niega. El idealista, por el contrario, dice: "piénsate a ti mismo y presta atención a cómo lo haces; encontrarás ante todo que regresas a tí mismo con tu actividad, que te autodeterminas en tu actividad". El idealista parte de esta determinación de la espontaneidad y, por tanto, pone como fundamento algo que se presenta efectivamente en la conciencia; por el contrario, el DOGMATICO lo pone fuera de la conciencia, en la cosa en sí".

Objeción de ENESIDEMO*: ¿Se presentan sólo determinaciones de la conciencia, esto es, representaciones *en* ella, pero no una actividad que regresa a sí abstraída de toda representación?

RESPUESTA: de esta actividad ni se habla ni se puede hablar; aquí cesa toda representación. ¿Qué es, por ejemplo, escribir si abstraigo de todo lo que se exige para escribir? El sistema del IDEALISTA se llama por eso filosofía INMANENTE, porque su principio se encuentra en la conciencia y permanece en ella. Su principio no es algo dado, sino encontrado mediante un acto libre de la actividad en la acción libre de PONERSE a sí mismo.

En verdad, los dos sistemas POSTULAN algo, pero el IDEALISTA no presupone nada fuera de su conciencia, sino que meramente POSTULA que esta libre actividad de su Yo es el Principio que no puede demostrarse desde nada distinto. La conciencia de la libertad es el Principio primero e inmediato del que parte. Por eso su filosofía se llama TRANSCENDENTAL, porque muestra cómo es posible salir de sí mismo, de su conciencia y de la ex-

periencia y aceptar algo que corresponda a sus representaciones.

[23] El sistema del IDEALISTA descansa, por tanto, sobre la creencia en sí mismo o en su autonomía, en lo que Kant llama, de otra manera, INTERESES de la razón; pues, ¿en base a qué se decide nuestra razón cuando se oponen ambos sistemas? Nuestra razón, tanto la TEORICA como la práctica, tiene propiamente UN INTERES, y éste es la UNIDAD. De ahí que, aunque Kant hablara de dos [razones], ambas son MODIFICACIONES de uno y el mismo INTERES**.

§4

El IDEALISTA muestra la actividad del que representa, que acepta como fundamento explicativo de las representaciones, naturalmente en la conciencia -como es inevitable-, no en una representación necesaria y por tanto encontrada, sino en una representación libre que se produce activamente. (Pues representarse a sí mismo de una manera libremente activa, esto es, ponerse a sí mismo, no puede ser nada dado; esto sería contradictorio). Pero que se mantenga en esta actividad como el primer fundamento de la conciencia, y que tenga que derivar todo de ella sin poder derivarla a su vez, él no puede demostrarlo contra el DOGMATISMO -el cual por su parte la deriva (por lo que no puede valer como actividad)-, antes bien la necesidad de este presupuesto se fundamenta únicamente en su modo de pensar.

§5

** Si se le acepta al IDEALISTA su Principio y se le acepta como Principio (es decir, no sólo como verdadero, sino como cierto en sí), él puede demostrar su sistema desde el mismo rigurosamente y de la siguiente manera. El que representa (o yo) es una conciencia de representaciones diversas, algunas de las cuales están acompañadas por el sentimiento de necesidad (éste es el FACTUM en cuestión). Pero el que representa es lo*

que es simplemente mediante la espontaneidad (como consecuencia del PRINCIPIO); por tanto, (el que representa) es una conciencia de las representaciones en cuestión vinculadas con el sentimiento de necesidad mediante la espontaneidad; o las representaciones en general, y en particular las acompañadas por el sentimiento de necesidad, son sus productos".

.[24] Por lo que concierne a la PROPOSICION MAYOR -el que representa es una conciencia de representaciones diversas- es sólo un uso lingüistico distinto de ser conciencia o tener conciencia. Lo último es una consecuencia del DOGMATISMO, pues nuestro Yo, el que representa, la conciencia, son la misma cosa. Nuestro Yo no es nada distinto de la conciencia misma.

La cuestión principal está en no interpretar mal la [proposición] MENOR -el que representa es siempre lo que es simplemente mediante la espontaneidad-, de tal manera que no se piense en una creación de representaciones, en un SUSTRATO. El Yo se pone a sí mismo; es decir, su esencia es una actividad que regresa a sí, originando el concepto de Yo. El Yo es todo lo que es sólo porque se pone a sí mismo.

El IDEALISMO como ciencia tiene que explicar también el cómo del acto de la representación. En toda la filosofía se habla de representaciones necesarias que hay que explicar desde un actuar, que por tanto también hay que considerar como necesario. En verdad, según el IDEALISMO, este actuar necesario del que representa no es necesario incondicionada, sino condicionadamente. Siendo el acto primero del que representa un actuar libre, la serie completa de las acciones o representaciones del mismo es también libre, si bien igualmente condicionada; en la serie tienen que seguirse una tras otra, porque la primera las precede, pero son libres porque la primera es libre.

Según esto, el actuar primero, incondicionado, ABSOLUTAMENTE libre del IDEALISMO es el ponerse a sí mismo. En este ponerse tiene lugar la libertad. Es posible que no reflexione sobre mí mismo, pero en sí también es posible y cuando lo hago, lo hago con libertad. Ponerme a mí mismo sólo es posible por una actividad que regresa a mí mismo, originando meramente por esto el concepto de Yo y ningún otro. Es por lo

tanto necesariamente libre, pues el acto por el que surge era el precedente, y por eso, [es] el primero, el que es libre. Por el contrario, por la actividad que va hacia el exterior se originan muchos más conceptos, como por ejemplo los de mundo, cielo, tierra, pared, estufa, etcétera.

§6

"Por general que sea esta prueba, el IDEALISMO aún no ha satisfecho mediante ella esta fundamentada exigencia que la ciencia le hace: mostrar cómo aparecen a la conciencia precisamente estas representaciones determinadas por medio del actuar del que representa. [25] Si quiere hacer avanzar la ciencia entonces tiene que mostrar esto desde su Principio presupuesto. Esto sólo se podría llevar a cabo a través de la siguiente conclusión: el que representa puede poner su espontaneidad sólo de una cierta manera demostrada en la conciencia (a saber, sólo a través de una actividad que regresa a sí); las demás (las representaciones necesarias) tras sí. Mediante esto, todas las acciones necesarias podrían ser DEDUCIDAS ; a través de ello, la forma de actuar del que representa sería sometida a leyes, y así el IDEALISMO se convertiría en un IDEALISMO CRITICO o REAL, en oposición al IDEALISMO que procede desde un actuar libre y sin ley y que es completamente infundado".

Este parágrafo sería, por tanto, el contenido de todo el SISTEMA DEL IDEALISMO; y si se le concede su PRINCIPIO o MAYOR, entonces sólo tendría que demostrar la MENOR; a saber: que el Yo no puede ponerse a sí mismo sin proponerse otras acciones.

A la prueba de esto se llega desde la autointuición: observa todas las condiciones de tu actividad que regresa a tí y encontrarás que, además de la primera, es preciso una segunda y una tercera. Esta es la forma necesaria de actuar de nuestra razón o la LEY DEL PENSAR , cuyo resultado, si ha de ser verdadero, tiene que concordar con la experiencia; por ejemplo, el resultado de esta ley del pensar tiene que ser que los OBJETOS estén en el espacio, y los fenómenos en el tiempo, etcétera.

Este sistema tiene validez universal, se fundamenta en la naturaleza de todo ser racional; es absoluto, fundamentado en sí mismo, pues se fundamenta sobre nuestra espontaneidad. Además tiene la propiedad de que no se deja enseñar HISTORICAMENTE, pues no tiene una terminología propia (como el kantiano). De ahí que no sea una mera repetición, sino que para considerar la verdad del mismo, cada uno tiene que reproducir las acciones en sí mismo y tiene que producir las observaciones en su propia conciencia; es, por consiguiente, para PENSADORES INDEPENDIENTES, pero también conduce a un PENSAMIENTO INDEPENDIENTE particularmente a los jóvenes.

Se ha planteado la pregunta de si el sistema del IDEALISMO CRITICO tiene también realidad efectiva, si las acciones de la razón que se le presentan al hilo del sistema también son efectivas. Acerca de esto es necesario precisar qué significa ser efectivo.¿Se quiere decir con esto un ser en la experiencia, un acontecer en el espacio y en el tiempo? [26] Así entendido la respuesta es que no. En las acciones de la filosofía no se habla de una tal REALIDAD, pues el fundamento (lo que vinculo con la experiencia o lo fundamentado) no es lo fundamentado mismo. La filosofía sobrepasa toda experiencia.

La respuesta afirmativa es verdadera sólo en parte; a saber, en tanto que las afirmaciones del idealista tienen realidad para los filósofos y son RESULTADO de un pensar necesario. El filósofo puede y debe elevar su conciencia por encima de toda experiencia (Kant y, con él, el profesor Beck* efectivamente han RAZONADO sobre la posibilidad de la experiencia), y mediante esto el filósofo extiende su conciencia hasta donde el pensar puede llevarle. Con esto, el sistema del idealismo está cerrado y completo. Se puede preguntar efectivamente más allá de la experiencia, pero no interrogar más allá de los límites de la filosofía, pues no podemos señalar un fundamento ABSTRAIDO de toda razón. Esta exigencia es contradictoria.

El fundamento de la diversidad de planteamientos y de las sucesivas opiniones y sistemas está contenido en la siguiente GRADACION del progreso de nuestra razón y desarrollo de nuestra conciencia.

Primer nivel de humanidad, en el que actúa según las leyes de la razón -a saber, según las leyes teóricas de la razón

en el sentido de leyes del pensar, sin ser conscientes de las mismas, como por ejemplo el niño, el salvaje y el hombre común.

Segundo nivel, en el que el hombre REFLEXIONA sobre sí mismo y es consciente de sí a través de las reglas generales de la experiencia; en él se forman conceptos, pero los resultados de los conceptos se toman por cosas en sí. Aquí tiene su origen el DOGMATISMO.

Tercer nivel de la conciencia, en el que ésta se representa sus representaciones y conceptos como un actuar del que representa según determinadas reglas. Aquí estamos en el IDEALISMO.

El conocimiento del IDEALISTA es y puede ser sólo DISCURSIVO a causa de nuestra limitación; es decir, él desarrolla sus conceptos sucesivamente, haciéndolos seguir unos de otros, construyendo así su sistema de una manera progresiva. [27] Por el contrario, el sistema constituye sólo un acto en nuestra conciencia; yo ME pongo y pongo al mismo tiempo y de un golpe un mundo.

§7

"Esta serie de acciones de la razón que el IDEALISMO crítico pone de manifiesto no tiene más realidad que la que necesariamente tiene que aceptarse a fin de explicar lo que debe explicarse, pero no requiere ninguna otra y, en verdad, en este sistema en general no hay más realidad que la referida (a saber, la necesidad del pensar)".

El IDEALISTA parte de una razón finita en general y llega al INDIVIDUO. Se tiene que distinguir entonces el punto de vista IDEALISTA O TRANSCENDENTAL del punto de vista común o PRACTICO, el cual aparece en el punto de vista de la vida cotidiana o en el ACTUAR. En el primero comienza el Yo, y meramente el Yo es el objeto; en el segundo es también el mundo, y se habla de un INDIVIDUO racional. Desde el primer punto de vista se ve el segundo subordinado: ¿Por qué éste es verdadero y cómo y por qué tiene que aceptarse un mundo? Las ESPECULACIONES no estorban al IDEALISTA en la vida cotidiana y no le hacen errar. El

es un hombre como los demás, sufre y se alegra como los demás, porque posee la destreza para trasladarse desde el punto de vista de la ESPECULACION al de la vida. En la medida en que piense y considere que en la vida cotidiana es un hombre totalmente distinto, no posee el punto de vista filosófico verdadero, aún no está en el punto de vista correcto.

§8

"La creencia en la REALIDAD de las cosas externas que posee el hombre real tampoco estorba al IDEALISMO, antes bien lo pone a salvo de todas las dudas de la ESPECULACION errónea, mostrando fuera de ella el punto de vista desde el que tiene lugar la creencia en la REALIDAD de las cosas, y los fundamentos por los que [dicha creencia] tiene lugar necesariamente en el [idealismo].

[28] # DOCTRINA DE LA CIENCIA PROPIAMENTE DICHA

NOTA PRELIMINAR

Todo lo que en nuestros días se ha intentado objetar contra la búsqueda de un PRIMER Principio en filosofía se puede REDUCIR a los dos puntos siguientes:

1) Ni se puede ni se debe proceder sistemáticamente en filosofía. No es posible en ella ninguna conexión sistemática, sino que se tendría que aceptar aquí y allá una proposición no demostrada. La filosofía sería sólo un AGREGADO de proposiciones particulares.

RESPUESTA: en filosofía se RAZONA en realidad de una manera sistemática.

2) Todo lo demostrado parte de algo indemostrado.

RESPUESTA: ¿Qué significa pues demostrar? Pues demostrar no significa vincular la verdad de una proposición a otra distinta, y así sucesivamente hasta llegar a una proposición, a un punto A que no se pueda y no se deba demostrar a su vez, pues de esta manera no llegaría a haber ninguna verdad.

El profesor Beck desecha la palabra Principio y cree que se debería usar la palabra POSTULADO*. Sólo que un POSTULADO no es tampoco un principio, el cual no puede, ni debe demostrarse a su vez. El entiende por principio algo que se encuentra en la conciencia, que es dado o puesto para ser desarrollado ulteriormente por el análisis. Sólo que el filósofo que procede ANALITICAMENTE llega pronto al final. Sin embargo, él tiene que dejar avanzar su Yo SINTETICAMENTE, dejarlo actuar ante sus ojos. En primer lugar poner su Yo y [29] observarlo en su actuar según ciertas leyes, y mediante esto construirse un mundo. En la filosofía no tiene lugar, por tanto, ningún ANALISIS, sino la SINTESIS.

De ahí que la filosofía parta ciertamente de un POSTULADO, el cual se fundamenta sobre una ACCION ORIGINARIA, no sobre un HECHO.

La ACCION ORIGINARIA tiene lugar precisamente cuando dejo actuar internamente a mi YO y lo observo.

Los HECHOS, por el contrario, son algo ya dado, encontrado en la conciencia, lo meramente ANALIZADO en ella.

Podría parecer arbitrario que yo deje actuar a mi YO de una manera determinada, pero que no es así se ha mostrado ya en los PROLEGOMENOS.

Piense cada uno en su YO y preste atención a cómo lo hace. Piénsese, por el contrario, un objeto externo. En este último caso no se observará como lo pensante del objeto, como el que piensa el objeto, sino que, por decirlo así, se pierde en el objeto. Pero fácil y evidentemente se descubre que el que piensa y lo pensado son distintos el uno del otro. De aquí se sigue que nosotros somos activos en las dos clases de representaciones, y que no puede haber en nosotros ningún pensamiento fuera de la actividad de nuestro pensar. Esto es lo que ambas tienen en común. Ellas se diferencian en que en la representación de mi YO -en el concepto de YO-, el que piensa y lo pensado son lo mismo: Yo soy el que piensa y lo pensado. En el caso de los objetos la actividad se proyecta fuera de mí; en el caso del YO la actividad regresa a mí mismo. Esta actividad no se puede DEFINIR, descansa en una intuición inmediata; ella consiste en que yo soy inmediatamente consciente de mí mismo. Por ello, en cuanto actúo sobre mí mismo, me pongo a mí mismo, de tal manera que mi actividad regresa a mí mismo. El YO se me muestra, yo pienso mi YO, y ambas expresiones -YO soy YO y yo me pongo como YO- se agotan mutuamente.

Hay que observar aquí que sólo hablamos del YO para mí, o de este concepto para mí -en cuanto yo lo formo a través de una conciencia inmediata. Aquí no hablamos de otro SER del YO como SUSTANCIA, alma,etcétera. Puesto que sólo traemos a consideración el concepto de YO, aquí no tenemos que pensar ni presuponer ningún otro SER.

[30] **Objeciones:**

Antes de que pueda actuar sobre mí mismo ya tiene que existir o se tiene que presuponer un ACTUANTE. O: si debo ac-

tuar sobre mí, tiene que existir ya un objeto previo sobre el que actuar.

RESPUESTA: Quien dice esto, ¿no supone ya un ser puesto del ponente, es decir, el YO que se pone a sí mismo en cuanto que actúa, que es SUJETO y objeto al mismo tiempo, y que es esto precisamente lo que se afirma? Veáse más adelante el §1.

De lo que hemos visto se sigue lo siguiente: no podemos ser conscientes de las cosas puestas o de los objetos externos sin ser conscientes de nosotros mismos, esto es, sin ser nosotros mismos objeto, y ello por el acto de nuestra conciencia del cual podemos ser conscientes porque nosotros nos pensamos además como objeto. Mediante ello obtenemos conciencia de nuestra conciencia. Nosotros somos conscientes a su vez de esta conciencia de nuestra conciencia sólo porque nosotros la hacemos nuevamente objeto, y así obtenemos la conciencia de la conciencia de nuestra conciencia, y así hasta el infinito. Pero por este razonamiento nunca se llegaría a explicar nuestra conciencia, o no habría conciencia en absoluto, en tanto que ella se acepte como estado de ánimo o como objeto y, por ello, se suponga siempre un sujeto que sin embargo nunca se encuentra. Este sofisma está en el fondo de todos los sistemas, incluido el kantiano*.

Pero esta objeción sólo se puede superar si se encuentra algo que sea al mismo tiempo objeto y sujeto en la conciencia, si por consiguiente se establece una conciencia inmediata. Para obtener esto hay que prestar atención a lo que se hace cuando alguien piensa su YO. ¿Acaso en el pensar mismo no se es también y al mismo tiempo consciente del que piensa? El YO que actuaba, ¿no era consciente también de manera inmediata de que él mismo es el que actúa? Yo me pongo como ponente; esta es la intuición. Yo me representaba a mí mismo como representante -yo actuaba y era consciente de mi actuar-; esto era uno y lo mismo. El objeto (de mi representación) no era una parte constituyente de mi representación, sino que del YO surgía toda representación. Era una IDENTIDAD de lo puesto y del ponente. [31] Esta IDENTIDAD es ABSOLUTA y sólo ella hace posible todo representar. El YO se pone absolutamente, esto es, sin ninguna mediación. Es al mismo tiempo SUJETO y objeto. Sólo

por el ponerse a sí mismo llega a ser el YO. No es previamente ya sustancia, sino que ponerse a sí mismo como ponente es su esencia, es uno y lo mismo; consiguientemente, es consciente de sí de manera inmediata.

Una vez que sabemos esto, podemos preguntar: ¿Cómo lo hemos encontrado? Obviamente, porque intuimos la intuición del Yo que actúa sobre sí. Por eso, es posible una intuición del YO que actúa sobre sí. Tal intuición es INTELECTUAL. Lo cual no contradice el sistema KANTIANO; Kant negó sólo la INTUICION SENSIBLE INTELECTUAL, y con razón. La intuición del YO, sin embargo, no es algo FIJO, EN REPOSO, sino la de un YO ACTUANTE. Kant no REFLEXIONO en su sistema acerca de esta forma de intuición INTELECTUAL, pero su resultado, a saber, que nuestras representaciones son PRODUCTOS de nuestro ánimo espontáneo, lo tiene Kant ya en su sistema*.

Para pensar el YO y para poder actuar sobre el mismo, ¿se tiene que pensar ya de antemano como puesto?, ¿tengo que suponer un ser puesto antes de mi poner? Ya hemos considerado esta objeción, pero éste es el lugar oportuno para abordarla. La objeción alega brevemente: ¿Cómo se lleva a cabo el concepto de YO?.

Somos capaces de obtener una intuición, una conciencia de nuestra actividad mediante el abandono del reposo y el tránsito a un estado opuesto. Sólo por medio de este estado opuesto se nos hace evidente qué sea un actuar (que no podemos propiamente DEFINIR); por el ser FIJO, por el reposo, podemos pensar la actividad, y a la inversa, sólo por la ACTIVIDAD podemos pensar el reposo

Aplicado lo anterior al poner de sí mismo, o al actuar en sí del YO, llegamos al intuir interno del reposo y al mismo tiempo de su actividad -como ACTUADO y ACTUANTE-; ambos coinciden en uno. En este reposo, el poner de la actividad se nos convierte en algo puesto, en un producto, en un concepto; es decir, [32] cuando se piensa esta actividad en reposo, como un no actuar, como fija, entonces ella se descubre y se intuye reposando. En tanto que nosotros no podemos intuirla activamente más que como actuante, surge entonces un PRODUCTO o el concepto de YO, que se puede meramente pensar, pero no intuir, pues sólo la actividad como actuante es intuición; pero

ésta no es posible sin pensar al mismo tiempo lo opuesto -ella misma previamente como reposando-, esto es, sin un concepto. Ambos siempre están por tanto vinculados entre sí: concepto e intuición coinciden en uno.

§ 1

POSTULADO

Para esbozar y apreciar el concepto de YO *tal y como se ha procedido en esto. Conforme a la exigencia anterior se afirma que se encontrará algo activo, y esta actividad se encontrará orientada hacia lo activo mismo; por lo tanto, el concepto de YO se lleva a cabo sólo a través de la actividad que regresa a sí, y por esta actividad no se lleva a cabo, a la inversa, ningún otro concepto. En tanto que se observa esta actividad que regresa, se es inmediatamente consciente de ella, o se pone como ponente. Esta, en tanto que única conciencia inmediata, es el presupuesto de la explicación de toda conciencia posible, y se le llama intuición originaria del* YO. *(Esta palabra se toma aquí tanto en sentido objetivo como* SUBJETIVO*). Posteriormente veremos cómo no se puede poner como actuante sin oponer al mismo tiempo un reposo a este actuar; por este* PONER *del reposo surge un concepto, y aquí en particular el concepto de* YO.

Comparación con el escrito del autor:
FUNDAMENTO DE TODA LA DOCTRINA DE LA CIENCIA.

§1 EL PRINCIPIO ABSOLUTO sólo puede ser investigado, pero no se puede demostrar o determinar*. En la Doctrina de la Ciencia determinar significa limitar una cierta región o esfera en nuestro SABER, pero él [33] comprende la ESFERA completa de nuestro saber, pues allí donde sólo se habla de una conciencia cualquiera, este principio tiene validez. Yo me pongo como poniéndome: esto presupone algo puesto que es meramente concluido y pensado. Pero aquél es una conciencia inmediata, y en esta armonía consiste el YO. YO ME pongo ABSOLUTAMENTE quiere decir que soy consciente de mí, a veces como objeto y después como el sujeto que es consciente; soy a la vez lo encontrado y

el que lo encuentra. Yo o la conciencia inmediata son la misma cosa. Yo soy. En este sentido, ser significa el objeto de un concepto. Llegar a ser, por el contrario, muestra un ACTUAR. Este ACTUAR, esta actividad considerada REPOSANDO, es un concepto, un SER, un ser determinado que presenta al YO como HECHO, como concepto, como algo encontrado.

Partimos de la acción originaria, y llegamos a los hechos -pero en el libro al que aludimos se ha seguido el método opuesto.REPOSANDO encuentro al YO como algo PUESTO, como un PRODUCTO, como algo encontrado. Se tiene que concluir desde el ser al ponerse, y a la inversa; desde el concepto a la intuición, y a la inversa; ambos tienen que ser al mismo tiempo. Un reposo tiene que vincularse con la intuición de la actividad. Yo alcanzo el concepto sólo por la intuición, y la intuición sólo por el concepto. Ambos se encuentran al mismo tiempo en el acto libre de la actividad que regresa. Nada previo, presupuesto como un algo en sí, subyace como fundamento.

Volvemos al sistema de la Doctrina de la Ciencia.

El Sistema se ocupa siempre de la pregunta, ¿cómo estaba caracterizado este proceder de la autointuición? Si A llega a efecto mediante B, ¿en qué se fundamenta a su vez B? Aquí siempre se procede GENETICAMENTE; esto es, mediante la autointuición del Cómo. El concepto del YO se llevó a cabo mediante una actividad interna o que regresa a sí. [34] Hay que observar aquí que no nos fue de ayuda *cualquier* actividad de nuestro Yo, por ejemplo, la de una representación de un objeto externo cualquiera, sino meramente la de una [actividad] INTERNA; era por consiguiente un ACTUAR determinado distinto de otro pensable, un ACTUAR opuesto a éste.

El fundamento de esto reside a su vez en la observación de nuestro proceder. ABSTRAEMOS de todo *activo* posible y fijamos nuestra REFLEXION sobre un punto, a saber, sobre nosotros mismos; limitamos nuestra actividad a nuestro Yo. Por consiguiente, fuimos conscientes de esta actividad; alcanzamos la intuición de nuestra actividad mediante el tránsito desde lo indeterminado o, con otras palabras, desde lo determinable a lo determinado, desde lo ilimitado a lo limitado. Sólo que así como la anterior intuición de la actividad de nuestro Yo

no era posible sin intuirla al mismo tiempo REPOSANDO, así el tránsito de lo determinable a lo determinado tampoco es posible sin co-intuir *al mismo tiempo* lo determinable o co-ponerlo. Sin la oposición de estas dos esferas -de lo limitado y de lo ilimitado-, *no* es posible *ninguna intuición ni concepto* de nuestra actividad; ambas tienen que vincularse recíprocamente. Sin DETERMINABLE no es posible intuir lo DETERMINADO, *ni* al mismo tiempo aquél sin éste.

Pero aquí también se tiene que evitar la precipitación tan fácil en una filosofía trascendental: la de convertirse en TRASCENDENTE; a saber, no hay que presuponer ninguna actividad EN SI y pensarla sólo MODIFICADA por el cristal coloreado de nuestra representación, sino que el tránsito de la determinabilidad a la determinación, este proceder, es directamente esta actividad. Sólo el concepto es la actividad en sí, pero no es nada presupuesto, sino que este concepto surge al mismo tiempo que y mediante la intuición de la actividad. Esta actividad misma es concepto e intuición.

Esta actividad que regresa a sí es una DETERMINADA; esto es, no es una determinada en *general* pensada por medio de la ABSTRACCION -no hablamos aquí de una tal-, sino que *determinada* significa tanto como LIMITADA, como encerrada en una cierta esfera por medio de lo opuesto. Ahora bien, no podemos pensar nada claro y distinto a causa de nuestra limitación, sin co-pensar y sin NEGAR lo opuesto, en tanto que pensamos al mismo tiempo con ello: "lo que es y lo que no debe ser". En la vida cotidiana esto sucede habitualmente sin darnos cuenta, pero en las cuestiones complicadas, en las consideraciones ELEVADAS y ABSTRACTAS, este proceso requiere una evidencia excepcional. [35] AL PONER del YO se le opone, según esto, un noponerse; al Yo se le opone un No-Yo. A *minus* A. La actividad regresa a sí en aquel actuar; éste queda determinado por el opuesto. Aquella actividad se refiere a lo que se pone a sí mismo como ponente, a lo activo (subjetivo y objetivo); ésta se refiere a un No-ponente de sí, a un PUESTO -que reposa- existente sin nuestra intervención. En este último hay también en verdad actividad, pues también se refiere a aquello en lo que ambos son IGUALES. El Yo es lo que representa, pero no lo representado (objeto) al mismo tiempo. Esta segunda actividad

opuesta no es, por tanto, un producto de la libertad, sino de la necesidad, si bien esta necesidad está CONDICIONADA por el hecho de que el Yo está puesto. Su carácter es un SER, no un DEVENIR.

Esta necesaria oposición de esferas sin la que no es posible ninguna clara intuición ni pensamiento, es lo que Kant llama SINTESIS. Esta es el salir de la intuición y la vinculación del concepto. Así salíamos del Yo -como lo que se pone a sí mismo-, de la intuición de su espontaneidad, y obteníamos por medio del opuesto -en REPOSO, como *puesto*- su concepto. Así procedíamos en la consideración de la actividad determinada en oposición a la determinable. Pero ahora surge la pregunta: ¿Es este nuestro proceder también DEDUCCION pura? Es decir: ¿No hay nada presupuesto aquí? ¿Está también rigurosamente demostrado?.

RESPUESTA: Aceptamos como totalmente válida la ley de la REFLEXION, según la cual se obtiene lo determinado sólo mediante el transitar desde lo determinable. Y desde aquí se argumentó. Sólo que esto mismo no era nada presupuesto, sino que su realidad se puso de manifiesto en la intuición. Sólo se HA POSTULADO de antemano que algo se presenta a la conciencia. ¿Puede quedar sin decidir si esta conciencia inmediata tiene que ser REPRESENTADA, si a su vez tiene que considerarse como objeto, esto es, si se requiere un tránsito desde el Yo puesto al Yo puro? De esto se hablará a su tiempo.

Cuando el Yo en reposo se piensa a su vez como objeto de una conciencia, y en verdad como mero objeto en tanto que pasa a reposar, es también al mismo No-Yo. Uno no es sin el otro. Pero esta conciencia no es inmediata, sino *mediata*, pues una conciencia inmediata nunca se presenta como objeto. El Yo como objeto es mera idea y nunca llega a la conciencia. [36] Sólo [llega a la conciencia] en la relación recíproca de las actividades opuestas donde es sujeto y objeto a un tiempo. A través de la comparación de esta SINTESIS con la anterior, vemos que siempre vuelve a presentarse lo mismo, siempre la primera acción que, en su fundamento, sólo es UNA. Sólo que en el sistema de la DOCTRINA DE LA CIENCIA se presenta como una serie de acciones.

El Yo en REPOSO y (actividad como) determinabilidad son uno y lo mismo, ya que la actividad como determinable es el

carácter del reposo. Si se desprecia lo determinado de la actividad, entonces ésta es meramente determinable o, con otras palabras, UNA capacidad; es decir, aquello por lo cual es posible una acción o actividad en reposo que no se puede explicar a su vez, sino sólo aprehenderse. De esta manera, la actividad deviene *reposo*, o una *capacidad* o *determinabilidad*. Esta actividad determinable es, por tanto, algo en reposo -algo meramente a aprehender-, algo conceptualizado o un *concepto*, en tanto que ella está opuesta a la intuición. La intuición, por el contrario, está en relación con el No-Yo. Hay entonces dos mitades en nuestro espíritu: 1.-) Una esfera de lo PROYECTADO y 2.-) una esfera de lo necesariamente VINCULADO con esto, o [esfera] de lo encontrado o DADO.

NOTA: DADO no significa aquí encontrado desde el exterior, sino encontrado mediante las leyes de la REFLEXION de nuestra razón:

A la esfera de lo PROYECTADO (SUBJETIVO) pertenece:	A la esfera de lo DADO (OBJETIVO), pertenece:
actividad	reposo
actividad determinada	determinable
el concepto de Yo	El concepto de No-Yo

* * *

A la actividad determinada y efectiva que reside en esta esfera, es decir, a la actividad en AGILIDAD queremos llamarla A, y a lo que es llevado a cabo bo por ella, a saber, el *concepto* de Yo, queremos llamarle B.

A la actividad en reposo determinable, que reside en esta esfera, queremos llamarla C; y al No-Yo producido por ésta queremos llamarle D.

* * *

Como consecuencia de esta forma de designación, A significa la actividad determinada, efectiva; B significa el concepto de Yo, ambos como proyectados. C significa la actividad determinable; D significa el No-Yo, ambos como DADOS.

Toda conciencia tiene como fundamento la conciencia inmediata; esto lo hemos POSTULADO, porque ésta nunca llega a conciencia como objeto, sino que constituye lo SUBJETIVO, lo consciente en toda conciencia; es meramente la REPRAESENTANTIO de la conciencia. Toda conciencia de la que llegamos a ser conscientes no es la conciencia inmediata misma, sino que esta última aparece sólo en la primera, reside como fundamento de ella, es sólo lo SUBJETIVO, la idea, lo PUESTO según las leyes de la REFLEXION. El ojo contempla el ver, esto es, el ojo es la conciencia inmediata, el VER es toda otra conciencia; y así como el VER no es el ojo mismo, tampoco la conciencia es lo inmediato mismo. Esto lo es la mera intuición INTELECTUAL interna o intuición del Yo que actúa sobre sí -del A-, de lo intuido que se pone a sí mismo o de la actividad A que regresa a sí . Pero ninguna intuición, ni siquiera la de A, es posible sin un concepto, pues no es posible pensar una actividad sin reposo. ¿Cuál es ahora este concepto? ¿Acaso lo proyectado B, a saber, el Yo? Obviamente no, pues este Yo como PROYECTADO se ha presentado a la conciencia como activo, como intuyente, y de ahí que sea considerado poniéndose a sí mismo producido por A. Pero el concepto tiene que basarse en algo DADO que no se produzca fuera de mi vista; por consiguiente, [tiene que basarse] en C. La actividad DETERMINABLE o en reposo es, por tanto, el concepto que subyace como fundamento a toda intuición, pues el reposo sólo puede pensarse, ponerse, aprehenderse en relación con la actividad. Lo que se me da a través de C es el concepto de Yo, pues para poder ponerme a mí mismo tiene que tener lugar un tránsito del reposo a la actividad. Pero esta actividad C es meramente determinable en relación con A; esto es, con la actividad que regresa a sí -con la intuición A- que está en relación recíproca con ella y, en tanto que en reposo -como una mera capacidad-, es un concepto del Yo, un intuir en reposo del Yo. Sólo que este concepto o actividad determinable C también es intuición en otra cierta relación, a saber, en relación con el No-Yo, pero meramente [38] una *intuición externa* por la que se produce el No-Yo, y por tanto deviene una actividad ACTIVA a partir de una actividad en reposo.

Pero ¿De dónde procede este concepto C? Es la conciencia inmediata misma en el concepto -no en la intuición-; en el

reposo -no como actividad-. Pues actividad en reposo es mero concepto, no puede aparecer nunca en la intuición ni ser objeto de la misma, sino que reposa como concepto o como una capacidad, como algo puesto sobre la conciencia inmediata o, más aún, es ella misma. De ahí que sea un *concepto inmediato*.En este concepto el Yo se encuentra a sí mismo como SUSTANCIA, como puesto, como lo activo determinable C que reside como fundamento de toda actividad determinada y de toda conciencia. Este concepto inmediato del Yo=C deviene intuición meramente como [Yo] conceptualizado; esto es, el Yo no puede conceptualizarse sin ponerse como intuyente, sin ponerse a sí mismo. Por consiguiente, se conceptualiza un intuir; esto es, para obtener el concepto de Yo o cualquier otro concepto tiene que oponerse a su reposo una actividad para encontrarlo mediante una intuición intelectual, para aprehenderlo de una manera clara y evidente; esto es, para conceptualizarlo. El concepto mismo, sin embargo, sólo puede meramente pensarse. *Por consiguiente, el Yo es al mismo tiempo un concepto y una intuición.* Esto es lo propio de nuestro sistema incluso frente al kantiano. El Yo se encuentra o se conceptualiza mediante C no en actividad, sino en reposo, como algo puesto que se pone a sí mismo. Sólo que aunque C sea una actividad en reposo en relación con A, es y sigue siendo un intuir y en verdad un intuir que reposa; a saber, en relación con D como su opuesto. El carácter de este concepto D es también reposo, pues es también algo dado.

Ahora bien, C está ya en reposo como intuición, como lo opuesto de A -y así D estaría también en reposo como dado y, en tanto que es el PRODUCTO C , reposo del reposo. C es, como actividad en reposo, el concepto de Yo como SUSTANCIA -pero él está en reposo relativo en RELACION con A. De ahí que C pueda considerarse también como activo en relación con X. Si esto es así, tiene que distinguirse de cualquier otro reposo. Este reposo opuesto a un reposo ya relativo no puede ser a su vez RELATIVO; esto es, una mera PRIVACION o negación de la actividad, sino que tiene que ser una negación real de la actividad, que suprima y anule la actividad , una magnitud NEGATIVA, algo más que mera nada. Y éste es ahora el verdadero carácter del Ser propiamente dicho. SER no es ningún concepto primero in-

mediato, como hasta ahora se ha mantenido en filosofía, sino que lo primero e inmediato, lo que no puede explicarse, es la actividad; SER, por el contrario, puede deducirse.

[39] SER es un concepto NEGATIVO, pues niega algo activo puesto fuera del ser; lo que es puede no ser hecho, podría ser anulado; al haber positivo tendría que antecederle un hacer negativo; esto es, un [hacer] anulado. El SER niega también lo ENTE, el *devenir;* tendría que dejar de ser para llegar a ser. SER es, por tanto, *el carácter del No-Yo.* Se podría caracterizar al DOGMATISMO así: parte del *ser,* con ello comienza su sistema.

Mediante el No-Yo se niega la actividad del Yo en C. Aquella actividad en C que no es actividad (según el sentido del sistema) se podría llamar, por tanto, algo activo, porque es un intuir en reposo del Yo. Pero lo dogmático opuesto no sería un intuir, sino negación real del intuir, sería algo INTUIDO que sólo puede ser intuido, que es puesto. Este es el verdadero carácter del No-Yo, y como intuido tiene que referirse siempre a un intuyente (a saber, a C).

Como consecuencia de este MECANISMO de nuestro espíritu, los OPUESTOS son en su fundamento una y la misma cosa. Su diversidad reside únicamente en las distintas maneras de la actividad de nuestro Yo, en la consideración de sus diversas caras, pero no se deben separar ya que no es posible el uno sin el otro. El resto del sistema se desprende de esta proposición suprema, a saber: *que el Yo es al mismo tiempo sujeto y objeto.*

Así sucede, por ejemplo, con B y C. Ambos son una y la misma cosa. B es el concepto de Yo producido por A; C es el concepto del Yo, pero *dado;* pues para poder ponerlo como activo (B) tengo que aceptar un tránsito desde el reposo a la actividad; tendría, por tanto, que aceptar previamente una actividad general en reposo -una capacidad sobre la que poder ser activo de esta o aquella manera-, y esta actividad determinable y en reposo es el concepto de Yo en C. La diferencia entre B y C consiste ahora en que B es el concepto de Yo que se presenta a la conciencia producida por A *ante nuestros ojos*; por el contrario, C es el concepto de Yo *encontrado* que se presenta a la conciencia mediante intuición, y de ahí que pertenezca a la esfera de lo DADO u objetivo. Por eso A se produce

por la *libertad*, y B por el contrario mediante la intuición originaria.

Lo PROYECTADO y lo DADO pueden llamarse también subjetivo y objetivo respectivamente, porque ambos residen originariamente en la conciencia. No sólo van siempre juntos en la reflexión, sino que también son inseparables como objeto de la [40] REFLEXION, como REFLEJADO. No hay ninguna actividad determinada sin determinable, ninguna actividad del Yo, como Yo, sin la mísma como reposo, como No-Yo. Es siempre una y precisamente la misma actividad.

El No-Yo es meramente otra consideración del Yo. El Yo en actividad nos proporciona el Yo; el Yo en reposo, esto es, pensado como mero objeto, nos proporciona el No-Yo. En tanto que el Yo abandona el reposo y pasa a la actividad, deviene Yo -surge el concepto de Yo. Si se piensa pasando a reposar, es el No-Yo, pues allí donde está suprimida la actividad, el Yo está en reposo -es el No-Yo. Por lo tanto, el No-Yo es necesariamente sólo una otra consideración del Yo.

En el IDEALISMO el No-Yo es sólo un ACCIDENTE. El IDEALISMO no tiene propiamente ningún No-Yo, sino que su No-Yo es sólo una manera especial de considerar su Yo. De una manera considera él su Yo como activo en la intuición INTELECTUAL, lo que le proporciona su Yo; de otra manera considera su Yo como en reposo en la intuición INTELECTUAL, lo que le proporciona su No-Yo.

NOTA: Es preciso señalar que esto es hasta ahora sólo una consideración del No-Yo; pero hay todavía otra de la que nos ocuparemos después.

Todo esto es expresado en el siguiente parágrafo.

§ 2

"Se ha afirmado que se hallará más adelante que no se puede poner nada activo en el esbozo del concepto de Yo sin esta actividad como una determinada por sí misma (cf. el momento A de la página [37]); y esto no es posible sin poner un transitar desde la indeterminación o DETERMINABILIDAD. Dicho

transitar es precisamente la actividad observada. El concepto de Yo (cf. el momento B de dicha página) originado por esta actividad determinada no puede aprehenderse sin determinarlo mediante un No-Yo (cf. el momento D) opuesto a él. Lo DETERMINABLE *es lo que antes dijimos que* REPOSABA, *porque precisamente se determina a la actividad (cf. el momento C); y lo que en relación con la intuición del Yo es concepto del mismo, es* INTUICION *en relación con el No-Yo, es entonces un concepto del* INTUIR *(cf. el momento D). Como consecuencia de esta oposición conviene al No-Yo el carácter de la negación real de la actividad, es decir, [el caracter] del* SER *cuyo concepto es actividad suprimida; por tanto, no es un [concepto] originario, sino* NEGATIVO *y deducido desde la actividad".*

[41] Añadidos como Explicación:

El concepto de actividad aquí ofrecido y puesto como fundamento consiste meramente en el tránsito de lo indeterminado a lo determinado -en el abandono del reposo y el paso al ACTUAR. Pero tan pronto como esta actividad actúa determinada, está en ACCION; entonces no es ya actividad , sino Yo. Entra en juego entonces el concepto de Yo. De ahí que ella no pueda explicarse, sino que descansa meramente sobre la conciencia y tiene que ser reproducida en la intuición. Más aún, la ley de la REFLEXION de todo nuestro conocimiento, a saber, *no conocemos lo que algo sea* sin pensar también lo que *no sea* , no es un POSTULADO establecido por nosostros, sino que es cosa de la intuición. Y precisamente esta manera de nuestro conocimiento de conocer algo por medio de su opuesto significa DETERMINAR algo.

En verdad, el sistema descansa todavía sobre un POSTULADO que hay que observar perfectamente, a saber, el de nuestro conocimiento en general en tanto que se fundamenta en la conciencia inmediata considerada como objeto; en breve: el tránsito del Yo puesto al Yo puro. Pero de esto a su tiempo.

Paralelismo entre nuestro método y el observado en la Grundlage

En este libro [seguimos] un método opuesto.

Pues en la *Grundlage* se partía en el *§2** del No-Yo y se progresaba hacia lo determinable, para llegar finalmente a lo determinado a partir del *§3.* Ambos métodos son en sí correctos, pues están en relación recíproca; pero tenemos que preferir el nuestro, pues mediante él la conexión es duplicada. La determinación del Yo de la que se parte es al mismo tiempo también el medio de vinculación entre Yo y No-Yo.

En el *§3 de la Grundlage*** se mantiene que la cantidad es la relación entre la determinación y la determinabilidad y se refiere a la necesaria conjunción de ambos opuestos, los cuales,sin embargo,tienen que ser considerados ciertamente como opuestos. [42] Según esto, llamamos cantidad al ámbito de toda la actividad, de la determinable y de la determinada.

También el No-Yo está deducido de otra manera en el *§2.* Lo ABSOLUTAMENTE opuesto debe demostrarse mediante el principio o la proposición lógica -A no es igual a A. Cualquiera acepta esta proposición. Pero ¿Por qué sé que es verdadera? ¿Desde la experiencia? Esto no basta. Pues, ¿A partir de qué se conoce ésta? Sino que esto opuesto es absoluto *porque* lo opongo y tengo que oponerlo.

PAGINA 20 N.6 en la NOTA: se ha dicho precisamente lo que acabamos de exponer, a saber, que no puedo pensar un ACTUAR sin reposo. Por ello se produce una unidad de ACTUAR y al mismo tiempo de la Conciencia.

PAGINA 21, N.9. Si debe oponerse ABSOLUTAMENTE, ¿A quién? No a otro sino al Yo, pues éste es inmediatamente puesto. Por tanto,es posible algo opuesto inmediatamente al Yo.Este opuesto ABSOLUTO es ABSOLUTO y, por tanto, no puede aprenderse desde la experiencia, la cual es posible justamente por él.

PAGINA 23, #3. *Demostrar* quiere decir mostración en la intuición; se ANALIZA sólo lo que ocurre en nosotros, lo que ya está en nosotros.

PAGINA 24. A En vez de "En tanto etcétera", es mejor decir: SI EL No-Yo es puesto, etcétera.

El No-Yo debe presentarse según la CANTIDAD o la esfera de nuestra actividad; pero esto no es posible si no se presenta en la conciencia al mismo tiempo su opuesto, a saber el Yo. En la IDENTIDAD el Yo tiene que ser co-puesto al mismo tiempo;

pues el No-Yo no es nada. Sólo que puesto y opuesto se suprimen y esto es por tanto una contradicción.

PAGINA 26 . La solución de esta contradicción.

Ahora bien, ya que coinciden un puesto y un opuesto, entonces el Yo tiene que tener la capacidad de poner dos opuestos al mismo tiempo en *el mismo acto de conciencia*, de reunir lo diverso por medio de uno y precisamente *el mismo* [43] acto o estado de la conciencia,a saber, en la intuición. Ningún Yo sin No-Yo; .ninguna actividad sin REPOSO, etc, etc. Es uno y el mismo acto; ni el uno ni el otro son una parte del acto, sino que ambos surgen al mismo tiempo y se mantienen unidos.

Por consiguiente también hay aquí una SINTESIS, un ponerse junto de lo opuesto. Si debe sintetizarse, entonces lo opuesto tiene que poder coincidir en un acto. Tiene que existir, por lo tanto, algo diverso que se pone conjuntamente en Uno, en tanto que aceptemos un ámbito de nuestra actividad. Entonces, Yo, lo consciente, debo encontrarme a mí mismo como activo, lo que no es posible sin pensarme como transitando desde uno a otro -desde el reposo a la actividad. En este transitar consiste por tanto la actividad. A partir de aquí obtengo dos cosas: una, lo ENCONTRADO, a partir del que transita; otra, lo que se PRODUCE ante la mirada, lo PROYECTADO. La actividad los vincula a ambos -a lo ENCONTRADO y a lo PROYECTADO- y justo por ello los dos son objeto inmediato de la conciencia. Ellos se descubren sólo mediatamente en la actividad, residen en el interior de la acción, que como tal es meramente VEHICULO, por decirlo así; pero los tres quedan en la conciencia: aquello *desde lo que* se transita, aquello a *lo que* se transita y el *transitar* o la actividad misma.

Por consiguiente, en la conciencia está unido y al mismo tiempo separado algo diverso. Esto es lo que se llamaba en la PAGINA 28 [de la *Grundlage*] limitar o capacidad de la cantidad.

Se llama DIVISIBLE a lo capaz de ser una parte de algo diverso; y en este contexto, a una parte de lo diverso de la CONCIENCIA entre el Yo y el No-Yo. Pero no es que el Yo mismo sea a su vez algo diverso, por ejemplo, A,B,C,etcétera, sino que ambos son divisibles en una y precisamente la misma conciencia; esto es: lo que es el uno no es el otro.

PAGINA 29. SER ALGO significa: se le puede adscribir un PREDICADO, pero sólo mediante su opuesto;lo que es Yo no es No-Yo.

IDEM: EN LA CONCIENCIA ESTA TODA LA REALIDAD -esto es: la conciencia es la que presencia al ACTUAR. En este acto reside todo lo que se puede poner, toda determinabilidad.

PAGINA 30. Respecto de la nota, tenemos que rellenar aún una laguna, a saber: DEDUCIR nuestro POSTULADO sobre el que descansa todo lo dicho hasta ahora.

[44] EL POSTULADO es: *El YO se coloca, por decirlo así, fuera de sí y se hace a sí mismo* OBJETO. ¿Por qué debe y tiene que hacer esto? En tanto que consideramos el ACTUAR de nuestro Yo, entonces encontramos que no se puede poner a sí mismo sin un transitar desde la determinabilidad a la determinación -y que no podíamos ver la cosa de otra manera a causa de las leyes de nuestra REFLEXION- y llegamos a la conclusión de que como el Yo llega a ser para nosotros, así es; a saber, para nosotros. Sólo que, ¿Por qué se media la acción del Yo de ponerse a SI mismo o el transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO? ¿Qué es esto? De nuevo no podemos demostrar nada aquí mediante fundamentos, sino que tenemos que atenernos a su vez a lo *observado**, a lo *visto*. Sólo que tampoco descubrimos aquí *nada mediador*. El Yo se pone a actuar aquí ABSOLUTAMENTE, *-es un acto de la libertad fundado en sí mismo*, es un *comenzar* ABSOLUTO, UN PRODUCIR UN NUEVO ACTO, UN CREAR desde *nada*.

De ahí que se pueda llamar a esta actividad UNA actividad REAL, porque es un producir, un CREAR mediante sí mismo. No parte de un estado de indeterminación previa, como el INTUIR, su contrario, al cual queremos llamar actividad IDEAL. Este acto de la libertad ABSOLUTA no es lo MATERIAL, sino lo FORMAL de la acción de transitar desde la determinabilidad a la determinación. Pero cualquier acto sólo se intuye con evidencia mediante su opuesto, y así queremos oponer a éste UNA CAPACIDAD PRACTICA *de la libertad* ABSOLUTA. Capacidad PRACTICA significa algo que podría ser como posibilidad -sin ACTIVIDAD , pensada en reposo. Esta capacidad sería entonces el *concepto* de la libertad ABSOLUTA, el acto mismo [sería] la *intuición*, y ambos estarían en determinación RECIPROCA.

La distinción entre la actividad REAL y la actividad ideal consiste en que la última es un objeto fijo -un intuir forzado, un perderse o desaparecer en el objeto, una conciencia inmediata- en reposo*. La actividad REAL está en AGILIDAD, es un transitar al actuar, y contiene en sí misma el fundamento de su ser así determinado. Por consiguiente no es FIJADA, sino autodeterminante**. [45] No hay ninguna actividad REAL (como actividad del Yo) sin IDEAL; pues sin ésta no es posible el ponerse a sí mismo del Yo, y este ponerse a sí mismo es precisamente el Yo -por tanto, sin ella el Yo tampoco sería. Así es a la inversa: ninguna actividad IDEAL del Yo sin REAL. Mediante la REAL el Yo deviene a su vez objeto; por consiguiente, no habría actividad del Yo como OBJETO sin actividad REAL. La ACTIVIDAD IDEAL es el PRODUCTO de la capacidad práctica.

Así se supera sin darnos cuenta esta laguna. La conciencia inmediata no es conciencia en absoluto, no es intuición, es un ponerse a sí mismo muerto. ¿Cómo puede el Yo salir de esta conciencia inmediata? Porque él se pone a sí mismo, de tal manera que la conciencia inmediata se convierte en conciencia precisamente mediante *el acto de la libertad;* a saber, en tanto que la conciencia se coloca delante de sí se produce desde sí misma. Esta es la espontaneidad, la esencia del Yo. Este acto es *libre* en sí; pero bajo la condición de que un Yo debe ser *necesariamente*.

Los §1 y §2 tenían la tarea de producir el Yo; el §3 tiene que ver ahora con la tarea de fundamentar el TRANSITAR del Yo desde lo determinable a la determinación. Aquella [tarea] descansa sobre la actividad IDEAL, ésta sobre la REAL. La primera atendía al HACER; la segunda es el HACER mismo. Esta [actividad] REAL es la condición de todo intuir, pues sin ACTUAR no hay intuir, y por tanto es el fundamento de la IDEAL. La [actividad] IDEAL es el producto de la capacidad PRACTICA; pero en su fundamento es una y la misma acción, sólo que considerada desde un punto de vista distinto. Si la una es lo conceptualizado, entonces la otra es lo INTUIDO, y a la inversa -la una no es sin la otra, cada una de ellas es *nada* sin la otra.

Una imagen de esta actividad REAL es el fluir de un río; lo que se refleja en nuestros ojos, lo que nuestros ojos hacen con esto,el verlo, es la actividad IDEAL. O también, la actividad REAL

es lo que en la vida común se dice o se llama *esforzarse*; esto es, por así decirlo, el añadir a las habituales o producir a partir de nosostros mismos una nueva manifestación de fuerza.

Nada es que no esté en la conciencia, esta era la proposición de la que partíamos. Pero ésta no es sin libertad; por tanto, la libertad es el punto de partida de toda filosofía, como Kant observó correctamente, aunque sin explicarlo en su sistema*.

[46] Arriba hemos DEDUCIDO la IDENTIDAD como PRODUCTO de nuestra capacidad IDEAL en virtud de la cual nuestro Yo es inmediatamente SUJETO-OBJETO. Por tanto, hemos demostrado una conciencia inmediata que no tiene que constituirse a su vez de nuevo en objeto, que es precisamente lo que lleva al DOGMATISMO a un círculo infinito; sino que nuestro Yo, como Sujeto-Objeto inmediato, es el punto firme por encima del cual ni puede ni le está permitido ir a la filosofía. Actúo porque actúo. De ahí que soy inmediatamente consciente porque lo soy -así sucede también aquí. Tenemos que poseer algo que esté en relación con este OBJETO IDEAL INMDIATO, porque si no aquella actividad IDEAL es una IDEA VACIA. -y esto es la libertad, el HACER, lo INTUYENTE, la YOIDAD completa.Pues que el Yo se pone a sí mismo tiene dos significados, uno IDEAL y otro REAL, ambos unidos en el concepto de Yo. No puede ponerse ningún IDEAL sin un limitarse a sí mismo o AUTOAFECTARSE REAL -ninguna libertad sin autointuición.

Este acto de la libertad, por tanto, subyace originariamente como fundamento a todo lo que existe. Todo lo que existe es por él. Pero, ¿por qué se muestra su origen justo ahora por primera vez?, ¿acaso no debía ya estar contenido en el §1?.

RESPUESTA: Porque nosotros, como inteligencias finitas, sólo podemos pensar DISCURSIVAMENTE, tenemos que ayudarnos de lo determinable para describir e intuir dicho acto. Sólo podemos convertir en objeto nuestra conciencia inmediata de manera mediata, a través de la determinación; de ahí que tuviéramos que anticiparla. Esto se resume en

§3

"Se hallará que aquel transitar, como tal, tiene su fundamento absolutamente en sí mismo. La acción de este transitar se llama por esto actividad REAL, *a la que está opuesta una* IDEAL, *que meramente reproduce la primera, y que por la actividad del Yo en general se divide en estas dos clases de la misma. Según el principio de* DETERMINABILIDAD, *no se puede poner un* ACTUAR *real sin una capacidad* REAL *o* PRACTICA. *Las actividades* REAL *e* IDEAL *están condicionadas y determinadas recíprocamente; es decir, una no es sin la otra (condicionada) -lo que la una sea no se puede concebir sin la otra (determinada). En este acto de la libertad [47] deviene el Yo mismo objeto, surge una conciencia efectiva; todo lo que deba ser objeto en general de la misma (conciencia), tiene que vincularse con este primer punto. La libertad, según esto, es el más alto fundamento y la primera condición de todo* SER *y de toda conciencia".*

§4

"La autodeterminación continúa".

"Ella es intuible sólo como determinación para algo de lo que la capacidad PRACTICA *o* AUTODETERMINANTE *tiene que tener un concepto libremente esbozado que se llama concepto de fin. Según esto, el sujeto de la capacidad* PRACTICA *se convierte al mismo tiempo en una capacidad de los* CONCEPTOS *para el que intuye; así como a la inversa: la capacidad de una* INTELIGENCIA *tiene que ser necesariamente práctica. Ambas cosas son inseparables. No puede pensarse una sin la otra. La* IDENTIDAD *es, por lo tanto, el verdadero carácter del Yo".*

La libertad ABSOLUTA -autodeterminación, capacidad práctica- tiene que ser *intuible* como actividad REAL; esto es, *como* capacidad PRACICA en ACTIVIDAD, tiene que producir algo INTUIBLE, algo REAL -UN ALGO, UN SER. Lo que sea este ALGO, se dirá en el parágrafo siguiente. Por el momento le llamaremos x. Mediante mi AUTOAFECTAR, mi AUTOAPREHENDER, mi abandonar la

indeterminación y transitar hacia algo determinado -x-, soy REALMENTE activo, y a través de este PRODUCTO x es intuible la actividad REAL misma. Con ello la actividad ideal es meramente pasiva, contempla el ACTUAR de mi actividad REAL -está por lo tanto atada y fijada-, desaparece en esta observación o en su objeto; pero también es necesaria, pues sin ella no sería consciente del actuar de la actividad REAL. Esta es el SUJETO, aquélla el OBJETO; pero ambas tienen su fundamento en UN SUJETO ; a saber, *el* Yo -*pues precisamente en esto consiste la* IDENTIDAD del Yo, su carácter esencial: en que puede ser al mismo tiempo SUJETO y OBJETO, en que se pone a *sí* mismo. Este proceder de la capacidad práctica por el cual lo fundamentado llega a existir para el Yo, presupone no obstante el *concepto de un Fin* que la capacidad práctica tiene que esbozar de antemano previamente a pasar a la actividad REAL, y [48] por ello el SUJETO de la capacidad PRACTICA se convierte en una *capacidad de los conceptos.*

La prueba de esto reside en la explicación de la libertad. Yo actúo *libremente*, es decir, *esbozo* ESPONTANEAMENTE UN CONCEPTO DE MI ACCION. Por consiguiente, en una acción libre siempre tiene que subyacer como fundamento el concepto de un FIN; el PRODUCTO de un X cualquiera debe alcanzarse mediante mi acción libre. Mi Yo, como el SUJETO de mi capacidad PRACTICA, tiene siempre que esbozar previamente (como autoformador, iniciador, activo con conciencia) el concepto de ese Fin; tiene que tener, por así decirlo, un modelo cuya REALIZACION es la meta de la actividad real. *Sin* INTELIGENCIA, esto es, sin algo que tenga un concepto, una conciencia de su actividad, *no hay ninguna libertad.* Atribuir conciencia y atribuir libertad es una y la misma cosa, pues sin áquella no es posible ningún transitar con ESPONTANEIDAD al estado opuesto, como fundamento de UN SER y al mismo tiempo de otro ser y, en verdad, con conciencia -sólo existe la ESPONTANEIDAD ABSOLUTA o libertad. En la naturaleza también tiene lugar en verdad un transitar desde un estado a otro opuesto; por ejemplo, un árbol en invierno y en primavera. Sólo que esto es necesario, está fundado en las leyes naturales; resulta sin conciencia, no con libertad. En la conciencia reside, por tanto, el fundamento de que la libertad pueda pensarse. En los efectos de la naturaleza

externa no hay un AUTO-AFECTARSE, no hay un autocomprenderse para llegar a ser lo opuesto -ningún regresar a sí,ninguna autodeterminación. ¿Pero por qué sucede esto en el Yo?.

Analícese sólo qué quiere decir que el Yo se autodetermina. El Yo es *doble* en esto: Yo y sí mismo. Para sí mismo es *lo que se tiene a sí mismo.* Y lo que se tiene a sí mismo tiene, por tanto, conciencia -es una INTELIGENCIA. Yo (lo determinante) me determino (el Yo); por consiguiente, Yo determino al Yo. Este doble [Yo] es por lo tanto inseparable, es decir: SUBJETO-OBJETIVIDAD o conciencia. Ella está SINTETICAMENTE unificada; todo lo demás, por el contrario, se unifica sólo por medio de ella. *Que yo me determino* significa tanto como que soy para mí, o en relación conmigo, INTELIGENCIA en virtud de mi CAPACIDAD PRACTICA. Pero a la inversa, también significa que no se puede pensar ninguna conciencia, ninguna actividad ideal o INTELIGENCIA sin libertad o actividad REAL. Pues según el *§1*, la conciencia es un *autoponerse* IDEALMENTE: un VER, y en verdad, UN VERSE.

[49] En esta observación reside el fundamento de todos los errores de los demás sistemas filosóficos, incluso del kantiano. Ellos consideran al Yo como un ESPEJO en el cual se refleja una imagen, pero que nunca ve el espejo mismo; de ahí que sea necesario un segundo espejo para ver el primero, y así sucesivamente. Pero a través de ello no se explica el *intuir*, sino sólo un REFLEJAR.

El Yo en la *Doctrina de la Ciencia*, por el contrario, no es un espejo, sino un *ojo; es un ESPEJO QUE SE REFLEJA A SI*, es imagen de sí. *Mediante su propio ver*, el ojo (LA INTELIGENCIA) *se convierte a sí mismo en imagen.* Ahora bien, una imagen se refiere a una cosa que se refleja. Aquélla es sólo subjetiva. Para que la actividad IDEAL, por tanto, devenga un OBJETO, se exige algo reproducido, y esto es la actividad REAL. La conclusión inversa es por ello correcta: ninguna IDEALIDAD de la REALIDAD o ninguna actividad IDEAL (conciencia o INTELIGENCIA) sin capacidad PRACTICA o actividad REAL; pues el OBJETO inmediato de la INTELIGENCIA o actividad ideal es el ACTUAR del Yo -el transitar desde la DETERMINABILIDAD, etcétera. Pero este actuar es el PRODUCTO de la capacidad práctica o actividad real. Sólo ésta es inmediatamente intuible; todo lo demás sólo mediatamente. Pero el Yo es ambas cosas -INTELIGENCIA y capacidad PRACTICA-

porque actúa y observa este ACTUAR. Y de ahí que la capacidad práctica misma tenga un principio de intuición; esto es, que el Yo es al mismo tiempo SUJETO y OBJETO, tiene actividad real e ideal y por eso llegar a ser un YO REAL.

Aquello a lo que se determina la espontaneidad, el concepto libremente esbozado de su fin, es por consiguiente un ALGO -X , sin el que la autodeterminación no es intuible. ALGO significa lo que se refiere a una intuición -algo intuible. Este ALGO debe determinarse con más precisión.

1.- Lo reflejado hasta ahora era meramente un *estado* de la inteligencia, una intuición del transitar de la determinabilidad a la determinación. Partimos de este FACTUM y nos elevamos por encima de este estado primitivo, planteando la pregunta de cómo es intuible aquello determinable y determinado. ¿Cómo es posible que podamos intuirlo? Mediante esta intuición obtenemos, por tanto, un OBJETO de una nueva REFLEXION. Y en verdad procedemos aquí como antes *(§1 y §2)*. Dejamos sin contestar la pregunta de si este nuestro aparentemente libre proceder no es al mismo tiempo *necesario*, [50] como se mostrará perfectamente en lo que sigue. De nuevo dejamos aquí una laguna.

2.- La pregunta ¿Qué es el ALGO?, ¿Qué es lo producido mediante la autodeterminación?, esta pregunta ¿Qué? significa una contraposición. ¿A qué debe oponerse entonces? Lo DETERMINABLE está *relacionado* (y en verdad *mediatamente*, a saber, mediante la actividad real) *con la actividad* IDEAL (pues la actividad ideal se refiere ante todo o inmediatamente a la actividad REAL y, por medio de ésta, a lo DETERMINABLE como esfera de la actividad real). La actividad ideal, por tanto, está atada o detenida por este DETERMINABLE como tal; no es entonces un hecho, sino meramente un estado del Yo. Por consiguiente, lo DETERMINABLE es lo opuesto del PRODUCTO de la actividad ideal. Lo DETERMINABLE es lo que DETIENE la intuición de la actividad ideal - y la actividad ideal es lo DETENIDO. Está fijada, detenida, atada al hacer de la actividad real en la esfera de lo DETERMINABLE, y aquí tiene que comportarse como meramente pasiva; es un producto, mero contemplar -intuición- no real. Pero esta intuición no real no tendría lugar si no existiera algo que la detuviera; esto es, sin una esfera en la que la actividad real pue-

da mostrarse efectivamente activa. Esta esfera que detiene a la intuición es lo DETERMINABLE.

Pero esto es DETERMINABLE, precisamente porque su carácter más universal es el detener y fijar la actividad ideal, es *intuitible* y por tanto un ALGO que es opuesto a la actividad ideal a la que detiene y ata.

A.) El hecho del Yo como actividad real es precisamente un transitar desde la DETERMINABILIDAD a la DETERMINACION; esto es, la capacidad práctica o la libertad ABSOLUTA elige de entre la esfera de lo determinable una parte, lo determinado, que es arrancado de la suma de lo determinable, y la parte que se obstiene de esto último es un concepto de lo determinable. El concepto separado es un concepto libremenete aprehendido. Pero nuestra libertad absoluta no está atada como tal en su elección, [sino] que puede elegir más o menos al infinito; ninguna parte se le prescribe como la última. Lo determinable es, por tanto, divisible al infinito. Puesto que una esfera de lo diverso no puede ser simple, debe elegirse en ella, y en verdad mediante la libertad absoluta -por tanto, al infinito-; si hubiera una parte cualquiera indivisible o inseparable [51] no tendría lugar ninguna libertad *absoluta*. Lo determinable depende, por tanto, absoluta e incondicionalmente de la libertad. La libertad sólo está atada en virtud de que tiene que elegir de este DETERMINABLE -de esta esfera de lo diverso-; sólo que esto DETERMINABLE se da a la libertad por la naturaleza de la razón; por tanto, ella sólo depende de sí misma -esboza el concepto de su forma de acción- y por eso es libre. Lo determinable contiene, por tanto, una determinada suma de actividad para la elección de la libertad. Una parte de esta suma significa un hecho determinado o *acción*.

a.) ¿De dónde nos llega el concepto de una suma? Porque reflexionamos de nuevo sobre nuestra REFLEXION anterior, en tanto que la aprehendemos como un estado completo de nuestro ánimo; mediante ello se completa para nosotros también la anterior DETERMINABILIDAD y DETERMINACION - deviene para nosotros una TOTALIDAD, no como algo (ABSOLUTAMENTE) infinito, por cuanto puedo determinarse sólo de UNA cierta manera. Pero lo que tiene que seguirse como

consecuente desde la AUTOAFECCION, el ACTUAR, es infinitamente diverso, es posible de infinitas maneras.

b.) Por ello, con lo infinitamente divisible no hay que pensar (¡por amor del cielo!) en ninguna materia, espacio, etcétera.

c.) Se ve así la gran ventaja que se obtiene cuando la libertad se sitúa en la cumbre de la filosofía teorética

B.) A la acción elegida=X, que es una parte de la suma, tiene que corresponderle precisamente el PREDICADO que conviene a la suma entera. Más aún: puesto que es una parte de lo elegido, tiene que ser de nuevo divisible; ya que la divisibilidad absoluta es la esencia del todo, tiene que convenirle también a cada parte. La acción del Yo es el TODO. Esto es divisible al infinito. La parte del mismo=X es lo DETERMINADO y *como tal intuible,* en contraposición a lo DETERMINABLE; éste se distingue de aquél en que sólo bajo la condición de que sea intuible lo determinado, es también intuible el Todo (lo DETERMINABLE). Su característica común tiene que ser que AMBOS *son* DIVISIBLES. Lo determinado (lo intuible) es divisible y, por consiguiente, también lo es el ALGO.

El ACTUAR (o transitar a lo determinado como algo) no puede ser intuido *si la libertad no está atada.* Pero esto [52] no quiere decir que la libertad se anule de tal manera que sea meramente un reproducir, como lo es la actividad ideal, sino que para ser objeto de la actividad IDEAL, para que podamos intuir el actuar de la libertad, se tiene que limitar a una parte cualquiera del TODO; la actividad tiene que ser siempre libertad atada. [Diremos] sobre esto algo más completo.

Para distinguir lo DETERMINABLE de lo DETERMINADO y para determinarlos más precisamente, el ACTUAR puede intuirse (lo DETERMINABLE, no). *Sólo que tampoco esto es posible si la libertad no está atada.* Por lo tanto, éste sería un ACTUAR=X, en el que la actividad real *tendría* que estar *atada* y también *no atada.*

El ATARSE es un detenerse real de la actividad; por consiguiente, obtenemos en virtud de ello al mismo tiempo una intuición de lo ATADO B (a saber: de la libertad) y de lo QUE ATA.

A.) LO QUE ATA=X tiene que ser intuible, pues como acción es una parte de lo DETERMINABLE -un QUANTUM, algo diverso y, por tanto, tan divisible al infinito como su todo. Puedo dividir precisamente la parte X en A y B. A su vez, puedo dividir A en *c* y *d; c* a su vez en *e* y *f*. Y así sucesivamente. En este proceder soy en verdad espontáneo, pero esta mi espontaneidad está limitada por A y B y por *c* y *d*, etc, etc. Siempre llego a uno de estos puntos a partir del otro, cualquiera de ellos obliga a mi espontaneidad a detenerse en algo durante su progreso, pero no completamente y para siempre, sino que sobrepasa la resistencia de A y llega a B. Por tanto, no hay ningún punto de X en el que no exista actividad y obstáculo y, por ello, libertad atada y no atada al mismo tiempo. En todos los puntos posibles están ambos. *El actuar es lo que progresa en una línea continua -continuidad.*

B.) La libertad debe ser puesta, esto es, intuida. Pero no puede serlo, pues, como autoafección, no es ningún QUANTUM, nada diverso; puedo AFECTARME sólo de una manera. De ahí que como acción tenga que ser intuible de manera mediata a través de su producto. Esto sólo puede suceder bajo la condición de que se pongan *varias* autoafecciones, lo que sólo puede discriminarse por medio del obstáculo que la libertad salva; por tanto, sólo por el hecho de que a la libertad se opone un obstáculo que ella supera, llega ésta al Yo. El Yo se ve sólo en el actuar; mediante el actuar la libertad deviene intuible para el Yo, pues el actuar es libre sólo mediante la superación del obstáculo, y así llegamos a ser conscientes de nuestra libertad.

Este actuar de la libertad real es CONTINUIDAD; esto es, la [53] AUTOAFECCION parte siempre de *un* punto -encuentra un obstáculo- éste cede -la libertad siempre avanza más allá, aunque siempre esté atada a un obstáculo que continuamente supera. El todo es, por tanto, un progreso continuo del ACTUAR, siempre una y precisamente la misma autoafección que se extiende como una línea continua a través de la intuición.

Se abstrae en este avanzar de todo concepto de tiempo, pues éste surge mediante la yuxtaposición seriada de varios puntos. Pero en una línea continua no existen puntos, sino que es el ESQUEMA del *contenido del tiempo.* La actividad continua no

avanza a golpes, esto es, un choque y después otro, etc., de tal manera que la actividad se detuviera, sino que avanza ininterrumpidamente. En la secuencia de esta línea continua obtenemos una SUCESION determinada de esta parte que depende de la REFLEXION, pero no a la inversa -en relación con lo activo. El fundamento no reside ni depende de la REFLEXION, sino que ésta sólo le sucede.El fundamento de la sucesión determinada o secuencia de las partes de lo diverso tampoco depende de la actividad REAL, pues ésta queda atada, es lo opuesto -ya que lo diverso es precisamente el obstáculo que ata a la actividad real.

Sólo en el esbozar del concepto del Fin, cuya esfera es lo determinable, aparece mediante esa ordenación de conjunto -mediante el actuar- el Yo práctico o la actividad REAL como libre. La actividad práctica en vinculación con la inteligencia ordena las partes que ella desea tomar de la esfera de lo determinable -oscila entre SER y no ser-; pero en tanto que se ha AUTOAFECTADO entonces está determinada para ella la secuencia del actuar en el concepto de lo diverso -debe proceder así o *así*- y entonces la actividad práctica está atada a una serie firme de partes y, con ella, también la intuición de la inteligencia.

En el primer caso, tan ampliamente como todavía elige la capacidad práctica, es una acción meramente *posible;* pero en el segundo -en tanto que está atada y la secuencia está determinada- es una acción *efectiva=X.* Debíamos observar el origen de estos conceptos de posibilidad y efectividad; se encontró que ellos son determinaciones particulares de la inteligencia en relación con la capacidad práctica que hay que pensar aquí necesariamente. Si ésta se pone como creando el concepto de Fin [54] y, por consiguiente, como libre, entonces la inteligencia también es libre y es el concepto de lo POSIBLE. Pero si la capacidad práctica actuante llega a estar atada a una serie de lo diverso, y con ello al mismo tiempo la INTELIGENCIA deviene atada, entonces surge el concepto de lo *efectivo.* El resultado de todo esto es que ambos conceptos sólo existen en relación con el *actuar* de la libertad, esto es, toda conciencia está condicionada por la conciencia de lo *efectivo*: experiencia. Toda conciencia parte de la experiencia -pues toda experiencia parte del ACTUAR, y es posible sólo porque se refiere al actuar del

Yo, de la misma manera que el Yo sólo puede intuirse, ponerse, pensarse mediante el actuar *libre*. Pues el Yo sólo puede ser consciente de su actividad en tanto que actúa, esto es, en tanto que limitado -cuya actividad deviene impedida, y justo por ello la libertad deviene el objeto inmediato del Yo, en tanto que ha intuido su libertad mediatamente por aquel actuar y ha encontrado a éste como absoluto.

Con ello se suprime un mundo plagado de errores y se descubren los puntos débiles de todos los sistemas filosóficos hasta ahora. Incluso en el kantiano se tiene en cuenta sólo las leyes lógicas de nuestro pensar en relación con objetos -Categorías-; pero con esto se deja sin explicar siempre la pregunta de por qué deben y tienen que ser puestos en general OBJETOS. Esta pregunta se puede contestar ahora en la DOCTRINA DE LA CIENCIA: porque precisamente se pone un actuar absoluto al que se refieren los objetos de nuestra experiencia y por medio del que nos son dados. Pues sólo mediante este actuar -en tanto que es una actividad impedida o contenida-, llegamos a la conciencia de lo efectivo en general y es posible la EXPERIENCIA.

La CRITICA DE LA RAZON PURA comienza con las representaciones y pretende desarrollar sus leyes en la lógica, según las formas de pensar originarias de nuestro ánimo. Sólo que ella deja sin resolver la pregunta de por qué me *represento* algo, de cómo llego a una representación. LA DOCTRINA DE LA CIENCIA contesta: porque me encuentro como ACTUANTE. El yo se pone a sí mismo como actuante -como ABSOLUTAMENTE libre. Descubre en sí el mundo. Su actividad IDEAL no es sin [actividad] real.

3.- En la sola acción intuible y efectiva no hay uno sino dos elementos: primero la libertad, segundo LIMITACION y detención de la actividad. Ninguno de los dos está separado del otro, sino que ambos están siempre vinculados. Por ello llega a ser el No-Yo objeto de la conciencia. Mediante el actuar y con el actuar se descubre el No-Yo. *En sí*, por tanto, el No-Yo o la cosa *en sí* no es *nada* -sólo en relación con el actuar es algo. Precisamente así el Yo sólo por medio del ACTUAR -sólo por medio de la ACCION RECIPROCA con el No-Yo- es intuido. *En sí* no hay en general ninguna intuición PURA ABSOLUTA, sino que todo es encontrado sólo en cuanto el actuar tiene lugar. Por consi-

guiente, el Yo *en sí* -sin relación con el No-Yo, sin acción recíproca por medio del actuar- no es, es mera IDEA. El YO EN SI ES EN VERDAD MAS QUE EL NO-YO *en sí* -éste no es *absolutamente nada:* sólo que tampoco del YO EN SI -como IDEA- hay intuición -no tiene REALIDAD *para mí.* Cualquiera de ambos (el No-Yo y el Yo) considerados *en sí* conservan siempre la marca de su origen; esto es, si se quiere considerar a cada uno de ellos para sí, entonces esto no se puede hacer en absoluto sin relación con su opuesto. En esto reside, por tanto, el carácter distintivo de la DOCTRINA DE LA CIENCIA por el que se diferencia de cualquier otra filosofía hasta ahora. Ella no pone un Yo sin un No-Yo -todo depende de esta acción RECIPROCA. Kant pudo concluir esto, pero no lo dijo.

El MATERIALISMO y, con él, el DOGMATISMO (pues cuando deviene consecuente es MATERIALISMO) parte de una cosa en sí. El IDEALISMO [parte] de un ESPIRITU COMO SUSTANCIA EN SI. EL DUALISMO parte de materia y ESPIRITU -como SUSTANCIAS separadas y nunca a reunir. El IDEALISMO crítico -la DOCTRINA DE LA CIENCIA , y con ella a grandes rasgos también el sistema kantiano, parte del ACCIDENTE *absolutamente unificado de ambos, de la acción recíproca del Yo y del No-Yo.* Para él, sin embargo, ellos no se convierten en SUSTANCIAS, al contrario del MATERIALISMO, que parte de ello. Ellos son para el [idealismo crítico] meras formas de nuestro pensar con el fin de explicar la conciencia; no niega la conciencia, como en el MATERIALISMO, sino que tiene que explicarla. Yo y No-Yo se encuentran en él unidos inseparablemente desde el principio, en oposición al DUALISMO, que los separa sin poder unificarlos al final.

[56] Los adversarios de la DOCTRINA DE LA CIENCIA sólo tienen razón en esto y aciertan más de lo que ellos se creen cuando mantienen que el Yo PURO de la DOCTRINA DE LA CIENCIA no es NADA *en sí.* Naturalmente. Pues, ¿Cuál es el CARACTER DEL SER? ¿El Yo es? Nada más que SER INTUIBLE. Este SER INTUIBLE no conviene, naturalmente, al YO PURO -es mera idea; sino que sólo en vinculación, en relación con el No-Yo, le corresponde al Yo efectividad -INTUIBILIDAD-, un SER. Precisamente así el No-Yo no puede ser puesto fuera de la relación con nuestra razón -con nuestro Yo-, a saber: como EXISTENTE *para nosotros.*

NOTA: El No-Yo bien podria pensarse como existente perfectamente sin vinculación alguna con nuestra razón INDIVIDUAL; esto es, el No-Yo podría ser sin que nosotros fuéramos, pero entonces no existiría *para nosotros*.De ahí que, en la creación del mundo, también el entendimiento humano común acepta refugiarse en un creador. Esto es: *no se puede pensar el No-Yo fuera de la relación con un ser racional*, Dios. En la DOCTRINA DE LA CIENCIA obviamente explicamos de otra manera la creación del mundo.

4.- Se podría objetar que antes meramente REFLEXIONABAMOS sobre la intuición -ella tiene por tanto que suceder de una manera determinada; falseábamos, por tanto, el proceder originario de nuestra razón mediante la libertad.

RESPUESTA: Sólo que nuestra anterior intuición del transitar de la DETERMINABILIDAD a lo DETERMINADO no era una intuición efectiva, sino pensamiento vacío; sólo lo LIMITADO, el actuar, puede intuirse. Desde aquí vemos entonces que no es posible un PONERSE a sí mismo si no sucede algo realmente presente, si no descubrimos al Yo como actuante. Sólo hay una cosa arbitrariamente POSTULADA en nuestro sistema, a saber: que tengo que ser consciente de mí mismo.

§5

"Lo determinable se convierte para la intuición en algo diverso infinitamente divisible, porque debe ser objeto de una elección de la LIBERTAD ABSOLUTA. A lo determinado como parte del mismo (a saber, de lo determinable) tiene que corresponderle lo mismo, y en este punto ambos son iguales. Se distinguen en que en el primero se intuye una acción meramente posible, esto es, puesta mediante la INTELIGENCIA que oscila entre opuestos, y en el segundo se intuye una acción efectiva, esto es, puesta por la inteligencia atada a una determinada secuencia de lo diverso. Acción es actividad [57] a la que ininterrumpidamente se obstaculiza, y sólo por esta SINTESIS del obstáculo con ella deviene intuible una actividad".

NOTA: La pregunta era: ¿Qué es lo determinado? Lo *posible* es determinado sólo como modificación particular de la

inteligencia, en tanto que oscila entre varios opuestos. Lo efectivo [es determinado] en tanto la INTELIGENCIA se conecta a una secuencia concreta. Una actividad pura no puede intuirse como tal, sino sólo en el obstáculo; pero entonces se llama *acción.* Pues una acción tiene que referirse a un objeto, que en alemán se llama correctamente "ein Gegenstand", "lo que está enfrente"; pues este objeto es LO QUE OBSTACULIZA la actividad.

Este sería el fundamento de nuestro edificio científico. En los tres puntos -actividad IDEAL, REAL Y OBJETO U OBSTACULO- reside todo lo que sigue. Y tenemos que mostrar aún cómo el Yo se pone a sí mismo mediante sí mismo, esto es, que el fundamento de su SER entero reside en él, y en verdad, en el QUERER. Este es el punto al que tenemos que llegar como conclusión. A este punto queremos acercarnos progresivamente y sin prejuicios. De ahí que tengamos que continuar.

1.- Hemos visto que nuestra capacidad práctica está en condición de *intuirse* sólo como actuante, y en verdad condicionada por un concepto previamente esbozado o Fin. De ahí que no hablemos aquí de una *determinación práctica en sí,* ni de una libertad formal: o un AUTO-AFECTAR absoluto, sino de la libertad MATERIAL. Aquélla se POSTULA junto con la autoconciencia inmediata o, mejor, es la misma cosa que ella -es ella misma y por eso no es intuible. Podemos hablar sólo de las condiciones de un intuir, no de un intuir EN SI; observamos sólo el intuir, y estas condiciones son ahora las acciones. Intuición y acción están siempre vinculadas, ambas residen en el Yo en general -como es, así se manifiesta, como se manifiesta, así es. Pero la acción de una capacidad práctica misma no puede intuirse, sino que como tal es condicionada por un concepto de Fin previamente esbozado, pues sólo mediante éste llega a ser una acción libre. Surge entonces la pregunta:*¿Cómo es posible esbozar este concepto?.*

[58] LO DETERMINABLE como algo diverso infinitamente divisible es la esfera para este *concepto.* Él surge mediante la libertad MATERIAL, o mediante la libertad de elección, que por ello podría llamarse actividad IDEAL de la capacidad práctica. Esta actividad ideal divisa la superficie completa de lo DETERMINABLE -deja algo y toma algo que quiere, por ejemplo, *a,c,g,l,* etcétera, en tanto que el *Yo ideal* actúa libremente. Lo

que se quiere tomar se aprehende en un todo, y se esboza un concepto de su acción a emprender; pero precisamente por esto, en tanto que es algo sintetizante, este YO IDEAL o su actividad IDEAL están atados; ella sólo es libre en la elección, pero al mismo tiempo atada en el elegir. Brevemente: hay también aquí un tránsito de lo DETERMINADO al DETERMINARSE o a la DETERMINABILIDAD.

NOTA BENE: Pero aquí es el caso inverso: un transitar de lo DETERMINADO a lo DETERMINABLE, es decir, desde la *atadura a la libertad*. Atadura es sinónimo de determinación, pues consiste en la necesidad de considerar precisamente esto como esfera dada de una acción posible, es decir, DETERMINACION. O es un transitar de lo CONDICIONANTE a lo CONDICIONADO -atadura es lo CONDICIONANTE, libertad lo CONDICIONADO, pues donde nada es dado entonces la libertad tampoco puede elegir.

2.- Pero, ¿qué es lo que ata o condiciona?, ¿de dónde procede? Lo que ata a la actividad ideal, lo diverso DADO o lo DETERMINABLE, lo conocemos hasta ahora como algo diverso infinitamente divisible -pero esto es NADA, una CONTRADICCION. Entonces, un progresar continuo, un dividir este ningún algo que ella contiene y que se refiere a la actividad ideal, no sería absolutamente nada, y por ello la actividad ideal misma tampoco sería nada. Pues, dado que [la actividad ideal] debía dividir continuamente al infinito, lo diverso como tal no podría aprehenderse en absoluto, desaparecería de uno en otro, y así no sería posible ninguna conciencia. Entre las condiciones de la conciencia se presentaría por tanto una imposibilidad. De esta manera nunca obtendríamos un ALGO, nada POSITIVO, nada puesto allí donde todo es opuesto continuamente al infinito, en donde siempre se encuentra algo antagónico. Y con esto nunca llegaría a efecto una conciencia. Pues para llegar a ser consciente de mí, tengo que actuar libremente; sin embargo, esto tampoco es posible sin el esbozo del concepto de la acción -y esto tampoco es posible sin la esfera de lo DETERMINABLE, pues si debo elegir libremente, entonces tengo que poseer algo diverso. Pero diversidad es oponibilidad -y si debe tener lugar una conciencia, entonces no todo lo opuesto tiene que estar incluido en esto diverso, pues entonces no sería nada. *Se tiene que* admitir *algo* POSITIVO. ¿Qué será esto POSITIVO?

[59] Para poder explicar la actividad IDEAL de la capacidad práctica por medio de la cual debe elegirse, tiene que admitirse algo real, algo indivisible. Esta realidad ata o convierte en IDEAL a la actividad ideal, a causa de la acción recíproca y de la relación de lo REAL con lo IDEAL, y a la inversa. Esta actividad IDEAL debe ser atada (no arrastrada como móvil, como arriba en la intuición del Yo, donde la actividad IDEAL fue arrastrada por una AGILIDAD -hecho). Debe fijarse sin producir o crear; debe dirigirse a algo existente, permanente, a un SER de lo diverso -en definitiva, estar atada. Esto diverso debe ser la materia de una elección, y en verdad de la elección de una INTELIGENCIA; pero esta eleccion sólo puede suceder con conciencia de algo elegido. Ahora bien, puesto que no hay conciencia de un ALGO sino mediante oposición, entonces tendría que haber estados de ánimo sólo los cuales tendrían unidad y no tendrían ninguna semejanza con otros excepto la de residir en la esfera de lo DETERMINABLE -pero que no se oponen ulteriormente a esto para dividirlo o separarlo. Tiene que haber, por tanto, PROPIEDADES FUNDAMENTALES DE LO DETERMINABLE, las cuales tienen que reconocerse como algo diverso posible para una elección libre, y a las que tiene que corresponder un estado determinado, un SER originario (SER *hoc loco* significa NEGACION de la actividad - un ser puesto por el cual se niega un llegar a ser o hacer). Mediante ello la actividad IDEAL llegaría a ser IDEAL, estaría determinada, y con ella también la actividad práctica, ya que no puede elegirse fuera o más allá de estas propiedades fundamentales. Así, por ejemplo, hay unidad en el estado del ánimo en el caso de todos los colores, tonos -en los sentimientos del gusto. Naturalmente existen grados, pero nadie puede indicar cuánto se requiere para que desaparezca tal estado -por ejemplo, para que el rojo deje de ser rojo, etc, etc. No tiene lugar aquí ningún tránsito -es oposición absoluta por medio de la sensación. Según esto, al Yo IDEAL *tiene* que serle dado, para el esbozo del concepto de su acción, un algo diverso por medio del cual se ata o, por decirlo así, queda fijado y desde lo que sintetiza su concepto.

¿Cómo es posible PONER este ALGO? ¿Cómo es posible la conciencia de este ALGO? Debe existir un algo, pero ¿cómo llega éste al Yo?. Este ALGO precede a todo actuar, condiciona el

concepto del actuar, pues donde no hay nada, nada diverso, entonces no puede esbozarse tampoco ningún concepto. Por eso [60] este ALGO precede a toda conciencia del actuar. Antes hemos afirmado que el Yo sólo era consciente de su actividad; y sin embargo, ¿ahora debe ser consciente de algo que no es actividad?.

El actuar, como se observó, tiene dos aspectos: una expansión, por decirlo así, de la autoafección absoluta y un obstáculo que detiene esta actividad y por el que se convierte en algo intuible. En cualquier actuar que resida en la esfera de lo DETERMINABLE o de lo diverso reside:

1) *Un algo que pertenece al Yo.*

2) *Un algo que obstaculiza al Yo.*

AD 1.-) [Este algo perteneciente al Yo] no puede explicarse desde una AUTOAFECCION EFECTIVA; pues mediante ella es explicada una *accion* efectiva. Pero aquí no hay aún ninguna acción efectiva, sino sólo un impulso; es sólo el concepto de una acción *posible* en este esfera -El Yo [es] pensado sólo como una capacidad para actuar libremente. *Esto* PERTENECIENTE AL YO se presenta aquí no como una mera *capacidad* (como antes, que teníamos que considerarlo como lo CONCEBIDO para nuestro pensar -para explicar lo intuible-), sino que es intuible como algo a lo que corresponde el carácter del SER; debe haber algo para el que intuye que mantenga la intuición. Pero el carácter del SER es determinación; según esto, el Yo no es libre en tanto que es puesto, sino que sólo lo es en la elección. Pero en el esbozar de su concepto está atado; su capacidad no es ya una mera capacidad, sino una capacidad necesaria -y en verdad, no actuante- cuya actividad es contenida. A esta actividad le correspondería el carácter del SER (en la segunda significación, a saber, un ser fijo). Lo represor, lo que ATA, lo ENTE, también pertenece al Yo (pues precisamente por esto se distingue de una acción), pero también es algo práctico -un hecho; sería por tanto un SER de la *actividad*. Estos dos conceptos aparentemente contradictorios están aquí sintéticamente unidos -aquí es un *hecho*.

En virtud de esto habríamos encontrado ahora el concepto de un INSTINTO. Cf. DOCTRINA DE LA CIENCIA, pág. 282*.

INSTINTO es un *impulso* que se produce a sí mismo, una permanente tendencia a la actividad -no un ACTUAR-, sólo algo determinante de la actividad ideal, [61] sólo actividad interna que siempre se autodetermina; es actividad contenida pero sin exteriorizar. La actividad existiría tan pronto como cediera el obstáculo. INSTINTO Y LIMITACION son la misma cosa.

Por tanto, con esto también hay vinculado algo que impide la actividad. El fundamento del instinto reside en el SUJETO; en esta medida el fundamento de la actividad reside en el sujeto; pero tampocc reside en el sujeto en la medida en que esta actividad no es actividad todavía, en la medida en que existe algo OBSTACULIZANTE. El instinto del Yo apunta a la actividad, y está limitado en la mísma -ésta es la RELACION RECIPROCA. El instinto hace posible y se presupone en todo actuar.

¿Qué se sigue ahora de este instinto del Yo? Puesto que estamos aquí en los límites de toda conciencia, entonces tenemos que colocar junto a esto algo INCOMPRENSIBLE -una nada (para nosotros, seres finitos, limitados, que pensamos DISCURSIVAMENTE) para transitar mediante ello a lo DETERMINADO. Tenemos que pensar un Yo que no sea limitado -un Yo que es un mero AUTOAFECTAR, en el que no tenga lugar ninguna actividad IDEAL y REAL separadas, sino en el que ambas coincidan. (Cf. GRUNDLAGE, 265)*.

Desde éste [Yo] pasamos al YO LIMITADO cuya ACTIVIDAD PRACTICA está impedida, que no llega a ser actividad a causa del obstáculo, sino en el que la actividad es sólo exigida; que tiene un instinto pero al que está necesariamente vinculada la conciencia o por el que obtiene por primera vez su conciencia. Y ésta es precisamente la consecuencia más importante que debe seguirse del instinto, a saber: ninguna CONCIENCIA del YO es posible SIN UN INSTINTO O LIMITACION**. El carácter del Yo es que *se pone* a sí mismo IDEALMENTE o se intuye. Si el Yo fuera únicamente actividad, esto es, si su actividad PRACTICA nunca estuviera limitada, no habría nada DETENIDO y entonces el Yo tampoco tendría ninguna CONCIENCIA -no podría ponerse a sí mismo. Esto es posible por la necesaria conciencia del instinto o de lo LIMITADO.

NOTAS: Las actividades IDEAL Y REAL se dividen tan pronto entra en juego la LIMITACION y devienen ambas posibles; pues si

existe un INSTINTO, entonces surge [62] la intuibilidad de la actividad práctica y, con ello, conciencia -y este es el límite de toda nuestra conciencia-.

En lo INCOMPRENSIBLE, igual a nuestro anterior X, no hay ninguna división entre las actividades ideal y práctica, sino que ambas existen en él de manera inseparable y al mismo tiempo -por tanto, en lo incomprensible no hay ninguna limitación o instinto; es Dios.

La actividad PRACTICA es originariamente sólo un IMPULSO de una INTELIGENCIA; la actividad IDEAL no se constituye mediante sí misma sino sólo mediante su objeto, la actividad práctica. La actividad PRACTICA está atada en tanto mero instinto o impulso; pero con este instinto tiene que estar vinculada una conciencia. El punto en el que nos hallamos es éste: el Yo debe poder divisar su ACTUAR posible y deducir su actuar POSIBLE a partir de cierto actuar. Todo actuar libre determinado presupone un esbozo del concepto del mismo, que tiene su fundamento en que el Yo libre tiene, previamente a todo actuar, un conocimiento de sus posibilidades de actuación en general. Pero este conocimiento se alcanza sólo porque se es consciente de que se le da inmediatamente el material de una posible acción, material que proporciona a este ser libre la MATERIA para la elección de su libertad o para el esbozo de su concepto de Fin. Ahora tenemos que explicar que este material o materia se le da inmediatamente.

A esto se ha llegado sólo porque el Yo encuentra en sí una actividad que deviene atada sin que el Yo se determine a esto -un algo *perteneciente* a él como SUJETO y algo obstaculizante que reside fuera de él como fundamento. Ambas cosas son las partes constitutivas de toda acción. A esta actividad interna impedida, que no irrumpe ni puede irrumpir en ninguna acción, la llamamos INSTINTO. El Yo es, por tanto, capaz de una ACCION en tanto es capaz de un instinto. Ahora bien, todo lo que se le presenta al Yo está vinculado con una conciencia y, en verdad, ésta sólo es posible mediante la LIMITACION de la actividad del Yo. Entonces, todo instinto tiene que vincularse, en tanto que actividad LIMITADA del Yo, no sólo con la conciencia, sino que, como algo originario que precede a todo ACTUAR, tiene

que hacer posible por primera vez toda conciencia, tiene que producir una conciencia inmediata (MATERIAL).

¿Qué es pues esta CONCIENCIA? La respuesta sólo puede hacerse evidente mediante oposición. En la intuición descubrimos la actividad REAL e IDEAL como separadas [63]; lo REAL sigue aquí su camino y tiene un SER independiente de lo IDEAL. Lo IDEAL observa meramente lo que existe en lo REAL. Pero esto no puede ser así con nuestra conciencia; pues aquí no se actúa. Las actividades REAL e ideal tendrían que coincidir en la misma [conciencia]; lo IDEAL o la conciencia sería así ella misma su propio objeto y, en virtud de ello, obtendríamos una CONCIENCIA INMEDIATA O UN SENTIMIENTO. Por eso, es un uso incorrecto del lenguaje decir que SENTIMOS objetos, pues éstos no se sienten, sino que se intuyen. Los objetos existen sin que yo me los represente -precisamente así como es posible un actuar sin conciencia, así actuamos a menudo sin co-pensar un INTUYENTE. Sólo que un sentimiento no es sin una conciencia, sin un sintiente y sin ALGO SENTIDO. La REFLEXION, lo ideal, es aquí su propia conciencia unida con lo REAL como su propio objeto -ME siento, soy lo que siente y lo SENTIDO al mismo tiempo. Por el contrario, en la intuición no soy al mismo tiempo lo intuido. La conciencia que entra en juego aquí es necesariamente un sentimiento. Aquí hay determinación y no una intuición, pues no existe aquí ni Yo ni No-Yo. Sin embargo, tiene que seguir aquí un poner de esta determinación. Pero el Yo no puede poner lo que no es. ¿Qué es por tanto esta DETERMINACION y la conciencia derivada de ella, que debe ser puesta y que no es ninguna REALIDAD? RESPUESTA: mera AFECCION, mero estado, un tal PONER es un SENTIMIENTO. Por lo tanto, tenemos que encontrar en la materia del Yo una conciencia inmediata DETERMINADA en el Yo -un material inmediato-, de la misma manera que antes teníamos que poner un SUJETO-OBJETO como forma de explicar la conciencia. En tanto que se trata de la materia, no nos está permitido producirla desde algo distinto, y esto desde un tercero, sino que tenemos que poseer un objeto inmediato, esto es, el sentimiento. Yo y No-Yo se presentan inmediatamente unidos en el sentimiento, y no mediante una autodeterminación efectiva por la cual era posible una acción *efectiva*; sino que lo que en el sentimiento pertenece al Yo es el impulso, el instinto, no una

acción. Esto es: en el SENTIMIENTO están reunidas actividad y padecer. Aquélla, la actividad, el instinto, tiene relación con el Yo; éste [el Yo], en tanto que se encuentra en el sentimiento, se presenta como un PADECER, un ser limitado, una actividad impedida. El sentimiento es relacionable con un No-Yo, pero es encontrado en el Yo mismo.

[64] ¿Para qué nos sirve todo esto? La pregunta era: ¿Cómo es posible que el Yo libre tenga un conocimiento, con anterioridad a todo ACTUAR, de las posibilidades de ACTUAR para esbozar el concepto de un actuar determinado? Para ello era preciso algo POSITIVO en lo diverso, que era precisamente así como tenemos que aceptarlo, que tenía que residir según un SER en algo DETERMINADO; brevemente: teníamos que aceptar que tiene que haber PROPIEDADES FUNDAMENTALES. El sentimiento es algo así. Es determinación del Yo entero. Más allá del mismo no se puede ir. No hay una acción posible del Yo por encima de él, porque aquí está limitado el Yo completo, su actividad REAL e IDEAL y todo en el mismo está atado, y en virtud de ello está limitada originariamente toda capacidad del Yo. Lo que originariamente debe ser limitado o atado no puede dividirse a su vez y ser sintetizado de nuevo. El sentimiento es absolutamente lo que es y porque lo es -lo DADO mediante el sentimiento no es objeto de un actuar, no puede ser cambiado. La presentación del sentimiento en el mundo externo es la materia; por tanto, no puedo ni crear ni anular una diversidad para y a través de mi sentimiento, ni puedo hacer que mi sentimiento me afecte de otra manera a como me afecta, porque éste es el límite originario de toda capacidad del Yo.

Para la posibilidad del concepto del Fin tenemos que aceptar algo diverso. Según esto, tendría que haber una diversidad de sentimientos. El instinto para un sentimiento tendría que ser diverso en mí -por tanto también tendría que haber varios instintos. Pero esta diversidad de sentimientos no se puede deducir, es decir, derivar desde un carácter más elevado del Yo, pues aquí estamos en los límites de toda conciencia. Sólo que para poder ponerme como absolutamente libre tiene que haber sentimientos diversos, pues de otra manera no habría elección alguna, autoconciencia alguna, libertad alguna. Los sentimientos dan a la libertad el objeto; por tanto, *tienen*

que existir sentimientos diversos, según el POSTULADO del ponerse a sí mismo. Pero estos sentimientos son estados completamente opuestos, no tienen nada común entre sí, pues todo sentimiento es un estado *determinado* del Yo. Ningún estado puede ser exactamente el mismo en tanto que hay muchos de esos estados concretos, sino que cualquiera de ellos tiene que ser completamente distinto en tanto que cada uno es un estado determinado. Según esto, el Yo mismo deviene algo diverso, pues el Yo es el estado A y B y C, etcétera. Pero puesto que todos ellos son opuestos, ¿dónde queda la IDENTIDAD del Yo?

En verdad se podría decir: el Yo ve por la inteligencia que es [65] sólo uno en esto diverso, a pesar de esta diversidad. Pero esto no es suficiente. El Yo debe divisar lo diverso, debe referir a sí sus sentimientos como algo diverso. Pero, ¿cómo es posible esta unificación de lo diverso del sentimiento en una y la misma conciencia?, ¿cómo pueden compararse unos con otros si son estados opuestos? Tampoco la explicación que da Kant sobre esto, en tanto que reduce todos los sentimientos a placer y displacer, puede dar cuenta de todos los sentimientos determinados y POSITIVOS. Tiene que haber por tanto algo intermedio entre placer y displacer, ya que éstos no tienen lugar en todos los sentimientos. Sobre esto decide ante todo

1.- *La experiencia.* Queremos comparar dos sentimientos opuestos entre sí, por ejemplo, dos vinos, a fin de poder ofrecer meramente su diversidad. Esto parece imposible, pues cuando degusto uno, entonces no puede degustar el otro; son estados opuestos. Pero aunque parece imposible, sucede efectivamente. Podríamos observar cómo procedemos aquí. Ambos dependen en cierta medida de nuestra libertad, en ambas *degustaciones* hay *actividad;* mediante la intuición, por lo demás, reunimos todos nuestros sentidos despreciando todo lo extraño. Por ejemplo, no vemos ni oímos ninguna otra cosa, sino que nuestra sensibilidad entera está concentrada en el sistema total de nuestros sentimientos. Lo mismo sucede en el otro sentimiento. Los dos o ambos son conjuntamente comparados mediante algo común, mediante la SENSIBILIDAD total. A y B se refieren a C y mediante ello se produce la comparación; comparo los cambios que se producen en C mediante ambos.

Estos son posibles sólo por este término intermedio, a saber: la SENSIBIBILIDAD total.

2.- *A priori.* Todo lo particular llega a sentirse por medio del sistema de la SENSIBILIDAD. El sistema de la SENSIBILIDAD mismo no es sentido, sino que sólo por él, que es en sí inmediato, es sentido lo particular, que es sólo una alteración de C.

A) El sentir como actividad IDEAL está sometido a la ley de la actividad ideal universal, como aquélla que es puesta sólo a través del transitar desde lo determinable a lo determinado. El sentimiento particular es algo DETERMINADO en tanto que se opone al sistema de la SENSIBILIDAD o a lo DETERMINABLE. [66] La comparación que sucede entre varios sentimientos sucede por tanto sólo mediatamente; [el sentimiento] se altera mediante el sistema de la SENSIBILIDAD, que es inmediato, siempre el mismo y, como DETERMINABLE, algo vacío e impreciso. Con ello privamos al DOGMATISMO de todo pretexto: ni siquiera los sentimientos nos vienen desde fuera, sino que el sistema del sentir se supone A PRIORI existente ya en nosotros. Sólo por medio del mismo surge un sentimiento para nosotros.

B) El sistema de la SENSIBILIDAD no es sentido *como tal*; de ahí que cada sentimiento tenga que presentarse como un PARTICULAR. Por tanto, para que sea posible el esbozo del concepto de Fin, tienen que presentarse previamente algunos sentimientos, ya que para aquel esbozo tiene que existir de antemano algo diverso, pues de otra manera no tendría lugar ninguna elección. Esto diverso viene a él únicamente por los sentimientos, y cada uno de estos sentimientos es posible sólo en tanto que se supone un sistema de la SENSIBILIDAD. Cada uno de mis sentimientos se siente como algo particular, es decir, me es inmediatamente conocido en tanto en cuanto el sistema de mi sentir existe y es alterado cada vez sólo de una manera propia. Si no se me hubiera presentado este o aquel sentimiento particular, entonces sería completamente desconocido para mí, y así continuaría; no podría imaginármelo o dejarlo describir por otros, no existiría en absoluto para mí. Quien nunca degustó un melón... Debe sentirse ya algo particular, tiene que presentársele algo particular; y antes de que esto suceda no me lo puedo presentar en un concepto de fin posible.

Pero, ¿cómo puede presentarse el sentimiento en el CONCEPTO? Sólo porque el Yo práctico sintetiza un CONCEPTO a partir de algo DIVERSO, de tal manera que el Yo *deviene intuible.* En verdad él es también el que siente; pero en esta relación, el Yo que siente es objeto para el [Yo] que intuye. Sentimiento e intuición son distintos -en la *intuición* se presupone algo completo por sí mismo, una REALIDAD. Pero en el caso del sentimiento, no hay ALGO *sentido,* sino que *yo me siento.* En el esbozo del concepto de Fin existe y debe existir algo DETERMINADO, y Yo soy meramente intuyente en la consideración del mismo. Pero ahora que el sentimiento es lo originariamente diverso para el concepto de Fin, *¿cuál es el proceso de la vinculación del sentimiento con la intuición?* No puedo intuir ningún sentimiento *fuera de mí,* sino sólo en mí y, en verdad, de tal manera que el sentir mismo deviene objeto o REALIDAD plena. Y la intuición [67] sólo añade el que se REFLEXIONE absolutamente desde la libertad ABSOLUTA, el que el Yo se eleve, por decirlo así, sobre sí mismo y descubra lo SINTIENTE como el SUSTRATO. Por ello, el Yo llega a ser AUTONOMO. Esto lo desarrollaremos después. Hemos solucionado la pregunta anterior,a saber:¿De dónde le llega al ser libre la *materia* para la elección de la libertad? Lo dicho hasta aquí se resume en el siguiente parágrafo.

§6

"Una acción libre es posible (§4) sólo según un concepto libremente esbozado de ella; por tanto, tiene que existir previamente la libre inteligencia, un conocimiento previo de la posibilidad de ACTUAR, antes de toda acción.Tal conocimiento sólo puede explicarse porque en el Yo habita ya un instinto previo a toda acción, en el que está limitada la actividad interna del Yo justo porque es sólo instinto. Nada corresponde al Yo que él no ponga; por eso, tiene que poner esa limitación. Y así, algo (un poner de la limitación originaria) se llama un SENTIMIENTO. Para que deba elegirse mediante la libertad, tiene que darse algo DIVERSO de SENTIMIENTOS que sólo puede distinguirse por su relación con el originariamente existente sistema de SENTIMIENTOS en general".

Cf. GRUNDLAGE, pag. 52*: No prestamos atención alguna a la determinación recíproca de Yo y No-Yo. Hemos establecido una relación recíproca del Yo consigo mismo -actividad PURA e IDEAL.

Pág. 225.§5-230**. Tampoco podemos hablar todavía de esto. -233. Es algo que también es adecuado a nuestro actual círculo de IDEAS. -234. Para nosotros no es ninguna hipótesis.

Pág. 237º. Hacer comprensible el Yo INFINITO -por medio del Yo opuesto, limitado por el impulso.

[68] Pág. 246ºº. De una TENDENCIA -impulso- que precede a todo determinar[se] al actuar del Yo libre.

Pág. 254ººº. CASUALIDAD -todavía no hemos tratado de ella.

Pág. 260+. Se recomienda volver a leer. El Yo sólo se ve a sí mismo, sólo él es el objeto inmediato. Para ver algo externo a él tiene que incluirlo en sí mismo.

En lugar de las expresiones CHOQUE y DIRECCION tenemos ahora las de SUJECCION de la actividad IDEAL Y REAL.

Pág. 270++. Lo mismo.

Pág. 275+++; El Yo es lo que se pone en sí mismo; pero esto no puede suceder sin sujeción, sin algo que impida su actividad, sin un instinto.

Pág. 280++++. Desde el Yo solo no se puede explicar ningún ESFUERZO, pues en él sólo se fundamenta la actividad; no se puede por tanto tomar de él algo en virtud de lo que ella se limita. El Yo llega al No-Yo con su actividad, y no a la inversa, como en Reinhold; sino que el No-Yo, por decirlo así, es el muro para la actividad del Yo. Después mostraremos que el Yo penetra en el No-Yo, lo atraviesa.

§7º*.- ALGO significa aquello capaz de ser objeto de una actividad ideal, de una intuición; algo que ATA, DETIENE a la actividad IDEAL.

[69] Pág. 285, §8.2*.- 316**. 319-322: Hay que volver a leerlo.

¿Dónde estamos ahora? La pregunta principal de nuestra CIENCIA era: *¿Cómo puede el yo,* cuya conciencia entera está contenida en la conciencia de su actividad *libre,* llegar a ser consciente de esta *conciencia?* O, ya que todo lo que es, tiene

que ser mediado por esta actividad libre, *¿cómo es consciente el Yo de esta actividad libre?*

Encontramos que el Yo es y se hace consciente porque actúa. Pero este su actuar libre no es posible sin que antes se esboce un concepto de ello. Pero, ¿cómo puede el Yo esbozar tal concepto de Fin? Encontramos que tiene que serle dado algo DIVERSO para su elección libre. Esto DIVERSO es el sentimiento que ofrece la materia o la parte MATERIAL del concepto de Fin. Pero queda sin contestar la parte FORMAL de la pregunta, a saber: ¿COMO SINTETIZA EL YO SU CONCEPTO DE FIN A PARTIR DE ESTO DIVERSO DEL SENTIMIENTO?

1.- Lo necesariamente regulativo para la autodeterminación es un concepto; por tanto, objeto de la actividad ideal (pues todavía no podemos hablar de la REAL, ya que previamente tendría que estar esbozado el concepto de acción futura). Pero la actividad IDEAL tiene como característica la que ha de oponérsele un SER EXISTENTE independiente; pues por esto se distingue la actividad ideal o intuición del sentimiento -el que siente es lo sentido- Yo me siento; pero el que INTUYE no es lo INTUIDO; ambos son distintos. El ojo, la actividad ideal, no es nada allí donde no existe algo reproducido, un objeto que la fije.

NOTA: Por el objeto que debe ser existente fuera de la actividad ideal e independiente de ella, no se entiende aquí un objeto que es efectivo en la experiencia; pues hablamos aquí de un esbozar del concepto que sólo debe llegar a ser existente en el futuro. Por ejemplo, cuando quiero cambiar algo, darle otra forma, la forma futura ya es para mí en la intuición; pero esta forma futura quizás después deba presentarse en el futuro, aunque quizás no lo haga.

[70] Que a la intuición o a la actividad IDEAL siempre tenga que oponérsele un objeto y que objeto y sujeto se escindan en la representación, se demuestra incluso en la mitología, por ejemplo, la representación de Pegaso. Aunque el que intuye y lo intuido se piensen sólo en mí, son algo distinto por medio de la representación o del pensar. Y ésta es ahora la intuición de la proposición *de que a la actividad* IDEAL siempre tiene que oponérsele algo REAL. Y éste es el CARACTER de una intuición: que como tal no es idéntica al sujeto, al intuir. Desde otra pers-

pectiva, este objeto puede ser idéntico al sujeto, por ejemplo: como ACCION del Yo; *pero en* tanto que el Yo es activo no es INTUYENTE. En el sentimiento, por el contrario, no sucede así, ya que SUJETO Y OBJETO son IDENTICOS -*yo me* siento. De ahí que si debe esbozarse el concepto de Fin, si debe llegar a ser OBJETO de la actividad IDEAL o intuición, entonces este carácter de objetividad tiene que llegar también al concepto esbozado. Pero ahora

2.- La materia desde la que la actividad ideal sintetiza su concepto debe ser el *sentimiento*, y este sentimiento no es objeto de la actividad ideal (ya que, según lo dicho hasta ahora, no puede ser ni intuido ni concebido y, por tanto, tampoco puede esbozarse desde él ningún concepto, ya que en el concepto o en la intuición, SUJETO Y OBJETO tienen que ser distintos, residir externamente entre sí). Pero en el sentimiento, ambos son UNO .Y, sin embargo, a partir del sentimiento como material debemos tener una intuición para el concepto de una acción. Pero, ¿es inútil todo nuestro esfuerzo y con ello insoluble el POSTULADO de la página 69? Quizás pueda serlo si nos planteamos la pregunta: *¿Cómo aquello que es asunto del sentimiento deviene objeto de la intuición?* LLegamos al objeto o No-Yo y de ahí que esto sea correcto. La pregunta también se podría expresar así: ¿Cómo llega el Yo a salir de sí mismo? ¿Cómo debemos transitar desde lo meramente subjetivo -el sentimiento- a algo OBJETIVO que impida la actividad del Yo en su actuar?

RESPUESTA: Mediante la Imaginación productiva, la cual es al mismo tiempo *libre* y sujeta a *leyes* mediante las cuales es necesario también el concepto de su acción. Inmediatamente considerado, el sentimiento no es el OBJETO de la intuición; además, el sentimiento tampoco puede renovarse *arbitrariamente*, como una representación; un [71] sentimiento no es algo CONSTRUIBLE, no es una cosa, algo SUSTANCIAL, sino sólo un accidente de una sustancia, un ESTADO. Pero vinculada con el sentimiento hay una representación OBJETIVA que contiene el fundamento de este sentimiento, y este fundamento está en nuestra razón, como una conexión necesaria entre sentimiento y representación. Por medio de la imaginación PRODUCTIVA podemos renovar la representación que antes habíamos vinculado

con el sentimiento, produciendo también así otro sentimiento, sólo que más débil. Por ello, en cuanto que hay una conexión necesaria entre representación y sentimiento, entonces se parte de una representación REPRODUCIDA con libertad y mediante ello se transita al sentimiento.

3.- En el punto en el que estoy soy limitado y, justo por ello, surge un sentimiento. ¿Hasta qué punto soy limitado? Unicamente en relación con mi actividad REAL; mi actividad ideal no puede limitarse en absoluto de tal manera que no pudiera exteriorizarse ulteriormente, sino que antes bien se manifiesta junto y en el sentimiento. Aquí se dividen las actividades REAL e ideal, y sólo pueden ser consideradas como ramas separadas. En el sentimiento son ambas indivisas, están unidas, están en relación recíproca=X que, desde luego, no intuimos, sino que sólo podemos sentir. Pero ahora la actividad ideal se puede manifestar más ampliamente y en verdad con libertad y espontaneidad según el carácter del Yo; en el sentimiento sin embargo no hay espontaneidad alguna, pues él llega a ser sentimiento por algo distinto, por una limitación. La actividad ideal se interesa por algo que no pertenece a ella misma, por algo independiente de ella. No se manifiesta desde ningún fundamento (exterior a ella), sino que reside en la naturaleza del Yo. Se exterioriza en tanto que entra en juego la posibilidad de su exteriorización, tan pronto como la actividad REAL está limitada. Sólo entonces es activa la ACTIVIDAD IDEAL.

La naturaleza del Yo es un instinto; la propia actividad ideal se podría llamar, para distinguirla de los demás, INSTINTO IDEAL, INSTINTO DE LA INTELIGENCIA O INSTINTO *hacia la representación*. Este es satisfecho por doquier. Puede manifestarse en todas partes; de ahí que tampoco pueda sentirse. Por el contrario, cualquier otro instinto puede sentirse por la limitación de la ACTIVIDAD REAL, en tanto que no se realiza. Según esto, el Yo es una capacidad de la intuición -*intuye absolutamente*.

[72] 4.- A la actividad ideal le conviene también el carácter de la libertad; por el contrario, el sentimiento es un padecer, un estado. Sólo que arriba y hasta ahora siempre se ha *representado* la actividad IDEAL como ATADA. ¿Qué clase de libertad es entonces la que se ha adscrito aquí a la actividad IDEAL? Es un producir algo ENTERAMENTE NUEVO que no existía an-

tes, un hacer. Su sujeción se mantiene porque no es incondicionadamente libre, no tiene en sí mismo el fundamento de su PONER, sino en algo otro. Este carácter de la libertad no puede corresponderle sino en la medida en que el Yo mismo se lo adscribe. Esta actividad IDEAL es actividad efectiva. ¿Cómo debe suceder?

Mediante la contraposición de un estado no libre, a saber: del sentimiento. Si la actividad IDEAL, según esto, se pusiera como el abandonar el estado del padecer -del sentimiento-, entonces habríamos encontrado con ello el vínculo entre intuición y sentimiento, y ambos estarían, por tanto, en relación recíproca: donde hay un sentimiento hay intuición, y a la inversa. Ambos tienen que aprehenderse en precisamente el mismo ACTO del Yo, es decir, tienen que oponerse y al mismo tiempo reunirse; pues el Yo no puede poner nada excepto mediante algo opuesto, para que pueda tener lugar la intuición del mismo. Este acto en el que ambos residen al mismo tiempo como contrapuestos es el abandonar un estado desde el que se transita hacia otro. Desde aquí se ve claro que la actividad REAL y la IDEAL no pueden suceder la una sin la otra; y sólo por ello no desapareció el sentimiento en el sistema del pensar humano, en tanto que apareció en vinculación con la intuición; sin sentimiento no sería posible en absoluto la intuición, y viceversa. Entonces, mediante la necesaria oposición de libertad y NO-LIBERTAD, estarían sintéticamente unificadas. Este tránsito de nuestro pensar es fácil : tan pronto como la actividad ideal pueda exteriorizarse, se exterioriza; pero sólo en tanto existe un sentimiento puede hacerlo.

En verdad, puede pensarse un sentimiento sin intuición, pues él es algo originario -nada derivado-; en el sentimiento coexisten la actividad ideal y la REAL, pero en la conciencia no hay un sentimiento sin intuición. Aquí pues, [73] se escinden ambos -sentimiento e intuición; la conciencia está vinculada con la intuición a la cual subyace un sentimiento como fundamento o, mejor aún, la precede.

5.- Que esto sea así se desprende de nuestra descripción; si debe ponerse un Yo libre ACTIVO -o actividad PRACTICA- entonces tiene que haber un sentimiento; pues ésta es la condición de nuestra acción libre. Pero este sentimiento, si no

está puesto, no tiene ningún influjo sobre las demás operaciones de nuestra razón; lo que no tiene lugar sin la oposición de una intuición. Pero, ¿cómo es puesta ésta en oposición o en relación o comparada con el sentimiento?, ¿qué clase de acto o estado (del cual no podemos decir todavía de una manera determinada si es un acto o un estado) tenemos aquí? Tiene que haber, por tanto, un tercero C unido con aquel A y B. ¿Qué es este C? ¿Qué tipo de acto o estado?

Con la intuición está vinculado un sentimiento, y en verdad inmediatamente. La relación de la intuición conmigo por la cual deviene mi intuición, no es otra cosa que un sentimiento, ya que, ¿por qué se manifiesta mi intuición como MIA? ,¿por qué no como un movimiento, impresión, etcétera, de algo externo a mí?, ¿por qué damos cuenta de nuestras representaciones como perteneciéndonos? Es esta una pregunta importante que nadie se ha planteado, ni siquiera Kant.

RESPUESTA: El PONERME a mí mismo le subyace al [sentimiento] inmediatamente como fundamento. La intuición, como intuición *mía*, es un sentimiento de *mí* mismo. En el sentimiento mismo no existe de mí mismo otra cosa que un sentimiento de mí mismo. Yo me siento. Soy en el sentimiento mediante el sentimiento. De esta limitación en el sentimiento me separo mediante la actividad IDEAL. ¿Quién es el Yo? LO que es limitado, pues sólo en la medida en que es posible un separarse y en cuanto existe una limitación para mí en relación con el sentimiento, precisamente en esta medida soy también para mí separándome respecto del sentimiento . Ambos, por tanto, intuición y sentimiento, son MIOS por medio del autosentimiento por el que están unidos ambos. Este autosentimiento es el anterior C.

NOTA: La intuición como tal no se siente. Esto sería absurdo. Lo sentido es el transitar -el separarse de lo limitado hacia la intuición-, esta autodeterminación.

6.- Tendríamos ahora lo FORMAL de la intuición. ¿Qué es ahora la MATERIA? ¿Qué puede presentarse en la intuición? Hemos visto que no hay intuición posible sin limitación de la actividad práctica, y que justo por ello ésta se separa de la actividad ideal. [74] Ahora bien, puesto que la actividad REAL pertenece al Yo, entonces la actividad ideal tiene que referirse

a un objeto, ya que de otra manera le faltaría algo al Yo total. Me siento en la intuición como meramente activo, en tanto que el autosentimiento se refiere a la intuición; por consiguiente, soy un Yo activo. Ahora bien, el OBJETO interviene aquí, reside fuera de la intuición; y en tanto que la intuición es activa, está fuera del Yo y, por tanto, en el No-Yo en la medida en que el Yo es intuyente y activo. Pero este No-Yo es meramente algo LIMITANTE, no algo LIMITADO. El Yo no sale de sí mismo en la intuición, no se intuye a sí mismo (no llega a conciencia), es limitado y *esta limitación es el objeto de la intuición*. Pero esta limitación no es intuida como MIA. No me presento en la intuición, soy meramente SUJETO activo y, como idealmente activo, no limitado: sólo porque mi actividad ideal se limita, deviene actividad ideal (llega a mi conciencia). En la intuición no se reflexiona sobre mí como SUJETO activo; la limitación, el objeto, no se refiere a mí, no se considera como la mía, sino meramente como algo en sí; es decir, en la misma medida en que en la intuición Yo y limitación se oponen y al mismo tiempo se unifican como sujeto y objeto, así el Yo no se intuye, sino que lo que se intuye es mi limitación que se presenta como el objeto, como lo limitante. Pero no [se intuye] como la mía, pues lo limitante no puede referirse a mí, sino que es como algo exterior a mí, como limitante.

El Yo se cierra, nada extraño puede entrar en él; sólo que encontró mucho externo a él que también puede entrar en esta esfera universal. Además de esta su esfera universal, tendría que cerrarse todavía un particular para que quedara en este círculo estrecho algo que no pertenecería a su círculo más amplio, en tanto la actividad ideal se pone después como un Yo *particular*. Lo que queda fuera de la esfera B sería el No-Yo, que desde el punto de vista de B no pertenecería al Yo.

En lo que sigue se demuestra esta esfera B más estrecha [75]. El Yo es activo en la intuición -paciente en el sentimiento. En tanto que se considera así al Yo, esto es, una vez como paciente y limitado, y otra como activo, entonces tiene dos objetos y con ello dos esferas diferentes. Pero propiamente, sentimiento e intuición están sintéticamente unidos en uno y el mismo estado, y tienen por tanto uno y el mismo objeto, a saber: la limitación. Pues el sentimiento y el abando-

no de la actividad IDEAL es *un* MOMENTO; el actuar *aislado* de la misma, una vez que ella se ha quedado sola tras el abandono, ese ACTUAR AISLADO de la actividad ideal, es concretamente *intuición.* Precisamente por este abandono se altera mi estado, y entonces este padecer, esta limitación, deviene objeto de la intuición, y en verdad OBJETO *inmediatamente dado,* no como uno referido al Yo.

Porque el Yo está limitado en su impulso a este o aquel sentimiento, y dado que el Yo no puede sentir sin intuición, el Yo no se pone como intuyente, esto es, la intuición no está referida al Yo; éste no es consciente de su actividad, sino que se pierde en el objeto o, como dice Kant, *la intuición es ciega.* Así, el Yo se ve coaccionado a poner algo inmediato, algo contrapuesto, independiente, un No-Yo no referido al Yo, al que corresponde el carácter de SER. El objeto de la intuición es el sentimiento, pero como algo INTUIDO -no como algo referido al Yo. La intuición es meramente algo que oscila inmediatamente delante del Yo. El Yo no pregunta de dónde le viene, existe absolutamente para él. Su intuición no llega a la conciencia como tal *sino porque está limitado en su sentimiento y, porque mediante ello es intuyente,* el objeto es algo inmediatamente dado para el Yo, el cual se cierra sobre un limitante externo a él.

JACOBI llama a este objeto una revelación inmediata, lo que en parte se encuentra en todos los filósofos; pero se equivocó al poner este algo como revelado más allá de toda relación con nuestra razón*. Esto no es así, sino que el filósofo lo vincula con un sentimiento. [76] Por ejemplo, un terrón de azúcar y el sentimiento vinculado con él, lo dulce. El objeto no es sentido como dulce, sino que hablando con propiedad, soy yo el que me siento dulce. Aquí sólo se siente que un objeto existe en tanto que soy intuyente.

¿Para que nos sirve todo esto? Partimos de la pregunta acerca de cómo es posible el esbozo del concepto de Fin y, después, de la siguiente: ¿Cómo es posible la intuición que ofrece a éste su materia? Pero la intuición era hasta aquí la de un objeto efectivo, ya que se fundamenta sobre una limitación. Esto no nos puede ayudar nada, pues queremos ver cómo sea posible una intuición en general -*¿Con qué se conecta en el sentimiento una tal intuición de un objeto meramente posible?*

Esta intuición de un objeto meramente posible es preciso DEDUCIRLA mediante una oposición.

Me siento limitado en mi impulso, lo que presupone que tiene que existir un sentimiento del impulso; por tanto, el sentimiento de mi limitación está condicionado por el sentimiento del impulso, de un empuje interno; y, viceversa, este sentimiento del impulso no es nada a su vez sin limitación. Por tanto, uno no es sin el otro; sólo donde están ambos hay un VERDADERO sentimiento. Por eso, en cualquier sentimiento verdadero hay algo doble:la LIMITACION por sí sola no significa nada; tampoco el impulso solo. Sino que ambos, LIMITACION E IMPULSO tienen que estar vinculados entre sí.

A esta intuición de un objeto efectivo debe oponérsele la de un objeto posible y mediante aquélla se deduce ésta. Pero la dificultad reside precisamente en que el carácter propio de la intuición no puede suprimirse en el transcurso de nuestra investigación; por el contrario, en la conciencia común nunca se presenta la intuición, sino siempre su concepto. Pues una intuición sola no es nada en absoluto. Y sin embargo, la intuición debe ponerse aquí meramente en y para sí misma según su propio carácter, esto es: sin ningún concepto ni tampoco como determinación del Yo. En ella no debe presentarse el Yo. Ella tiene que ver en general con un ALGO, con una materia sin ningún SUJETO, el cual desaparece en ella.

La posibilidad de una intuición, o mejor, la intuición de un objeto posible en oposición a la de un objeto efectivo, surge en virtud de que en la intuición *efectiva* su objeto es un ENTE, un LIMITANTE o, más precisamente, la LIMITACION del Yo. Un otro algo es excluido mediante este objeto, que no puede [77] ponerse sin algo que es suprimido mediante el SER del objeto efectivo. El objeto efectivo de la intuición es, por tanto, algo LIMITANTE. ¿Qué es ahora lo LIMITADO, lo suprimido mediante el ser del mismo? No el Yo, pues éste no se presenta en modo alguno en la intuición, no se pone en absoluto, desaparece en ella. Pero si la intuición, según su característica propia, apunta únicamente a un objeto, entonces lo excluido por el objeto efectivo existente tiene que ser también un objeto, puesto que la intuición ha de tener lugar, y a ésta sólo puede oponérsele un objeto al que se refiere la actividad ideal. Este objeto no es

efectivamente, no es ENTE, pues se opone a lo ENTE; debe estar en relación sólo con el impulso. Este objeto de la intuición es lo IDEAL.

Tenemos aquí dos clases de intuición, o mejor, dos formas de objetos para la intuición.

1.- El objeto del impulso

2.- El objeto DETERMINADO

¿Cuál es su semejanza y cuál es su diferencia? Son IGUALES en tanto que son *objeto de intuición* y les conviene el carácter de lo objetivo. Son DIFERENTES en tanto que el segundo es un objeto determinado, esto es, que en él está unida la actividad ideal con lo DIVERSO, mientras que el primero, por el contrario, es simplemente un objeto DETERMINABLE; en él la actividad ideal es una vinculación completamente libre de lo diverso, es una mera *tarea* de ser algo distinto de lo que es el segundo, porque mediante el segundo el Yo está limitado. Queda sin decidir si el sentimiento *como tal* está vinculado a uno o varios más, pero lo que sabemos es que cualquier sentimiento es *divisible* según el grado, según su intensión.

Sólo en relación con 2.- Este no puede dividirse mediante la libertad, porque su objeto y, por consiguiente, también el grado del sentimiento está determinado.

Sobre 1.- Tal división es posible porque aquí la actividad ideal no está atada en la vinculación de lo diverso, porque es una mera tarea; no es dado ningún contenido del sentimiento, [sino que] sólo se busca un sentimiento.

Sobre 1.- Esta intuición es vacía, es un libre oscilar sobre la infinita diversidad que el Yo no conoce excepto por su impulso, es una [78] mera tarea de poner un objeto, la cual no hay que explicar. Es meramente un miembro para nuestra serie futura de sentimientos.

Algo próximo a esto es el *concepto del Ideal* o una idea, esto es, el concepto de algo que no puede ser conceptualizado en absoluto; por ejemplo, la idea de la infinitud del espacio. ¿Cómo es posible un concepto de éste? Del objeto no es posible ningún concepto, pues tan pronto comienzo a pensarlo, se me escapa entre las manos; pero tengo un concepto de la regla según la cual podría ser producido mediante un progresar al infinito; ciertamente que el proceso puede empezarse a pensar

y extenderse más y más, pero la infinitud misma no puede pensarse. En cuanto que dejo de pensar la REGLA (o los actos particulares de intuición) y me queda sólo el progresar, el BUSCAR y EXTENDER, entonces tengo el objeto, la intuición aquí mencionada, lo IDEAL.

6.- ¿Quién ha opuesto estas dos intuiciones? Nosotros los que FILOSOFAMOS. Pero no es esto lo que preguntamos aquí, sino *¿cómo el Yo originario puede hacer esto?*

En la intuición el Yo meramente *se siente*; no hay propiamente intuición del Yo, sino del objeto a través del cual el Yo se siente en él. En la intuición de lo limitante **(ad 2.-)**, el Yo o su actividad ideal se siente limitado; en la intuición del Ideal **(ad 1.-)**, se siente libre. ¿Qué significa esto? La actividad IDEAL siempre está limitada porque pone un objeto; es libre como un ACTUAR o formar interno, como actividad que sólo se deja intuir.

Ad 2.-) Ella está limitada a intuir el objeto precisamente como es, aunque su actividad es también un ACTUAR interno, un intuirse como activo.

Ad 1.-) Ella no está limitada. Puede esbozar cualquier imagen posible. No existe ningún objeto para ella que tenga que intuir. Es meramente una tarea; por eso aquí el Yo se siente libre.

De aquí se sigue nuevamente la unificación SINTETICA de ambas intuiciones. El Yo no puede sentirse limitado sin sentirse libre, y a la inversa. Son dos estados recíprocamente determinables el uno por el otro. Tengo que sentirme libre y limitado en UN MOMENTO para tener una intuición. Por consiguiente, intuición del ideal y del objeto determinado están siempre vinculadas recíprocamente; una no es posible sin la otra. Pero, ¿qué hemos encontrado con esto?

[79] Hemos establecido un estado-FUNDAMENTAL del Yo, un sentimiento, el primer objeto inmediato de nuestra reflexión=A. Por medio de este A, veo B y C, etc, etc. Este A es un sentimiento completo del que dependen también B, C, D, etc, etc. El Yo se siente *ahora* como Yo, se siente ahora completo. Pero el Yo completo es práctico e ideal, actividades ambas que se escinden una de la otra mediante el sentimiento. El Yo se siente práctico; éste es el sentimiento inmediato, el senti-

miento por excelencia, en el que la LIMITACION y el sentimiento del impulso están unificados; éste es sentimiento de lo práctico. Pero el Yo se siente también como IDEALMENTE activo y en tanto que intuyente, en el que tienen que estar vinculados LIMITACION y BUSCAR o impulso hacia un objeto. Teníamos por tanto cuatro piezas:

1.- Sentimiento de la LIMITACION
2.- Sentimiento del impulso
3.- Intuición de un objeto determinado
4.- Intuición del ideal

Todos absolutamente unidos, unificados sintéticamente en el ánimo humano. Puesto que el sentimiento está unido con la intuición, -me siento completamente- entonces no sólo mi actividad real está limitada, sino también mi actividad ideal -pero lo ideal es intuición. Se sigue además: el sentimiento de limitación no es posible sin el de impulso y así tampoco es posible **3.-** sin **4.-**: nunca intuiremos o percibiremos un objeto sin relación con nuestra eficacia, sin que la actividad se suprima o limite.

§7

"Con el sentimiento está vinculada necesariamente una intuición, ya que el sentimiento es limitación. Pero una limitación no es nada sin oposición de la actividad. Aquello que en el Yo permanece necesariamente actividad es su capacidad ideal. El punto de unión del sentimiento y de la intuición es aquél en el que el Yo mismo se siente limitado desde un punto de vista REAL, *pero se siente como intuyente desde un punto de vista* IDEAL. *En tanto que la intuición se dirige a la limitación, que llega a ser mero objeto sin relación con un sujeto en virtud de que la intuición apunta a ella, la intuición se siente como* ATADA *en la presentación del objeto. Pero tal sentimiento no es posible sin un sentimiento opuesto de la libertad; la intuición [80], en otra consideración, se siente también como libre y en esta medida es intuición del ideal".*

Con lo dicho hasta ahora, no está completa aún la tarea de la posibilidad del esbozo de un concepto de Fin; pues lo ex-

puesto en el parágrafo anterior no es todavía posible, no se puede presentar aquí. Lo intuyente se pierde en el objeto. Hablábamos de la *intuición en general,* sin relación con un SUJETO. Falta aún la prueba del Yo: *¿Cómo puede ponerse a sí mismo con conciencia, cómo es posible para sí mismo?* Esta pregunta coincide con la anterior tarea de cómo es posible el esbozo de un concepto de Fin. En primer lugar, tenemos que buscar un Yo y mostrar COMO la intuición anterior puede y debe referirse al Yo o cómo el Yo puede existir para sí.

1.- Como se ha mostrado antes, hay necesariamente una DIVERSIDAD de sentimientos. Pero un sentimiento es una LIMITACION determinada y es imposible que el Yo se sienta como limitado y como no limitado en el mismo momento temporal o en la misma relación, lo que tendría que ser necesario si debe presentarse en el Yo una DIVERSIDAD de sentimientos, pues LIMITACION, REALIDAD, MATERIALIDAD, se suprimiría con ello y no existiría nada. Lo DIVERSO del sentimiento está opuesto a otro; en tanto que, por ejemplo, tengo el sentimiento de ACIDEZ no puedo tener al mismo tiempo el sentimiento de DULZOR, o no habría ninguna IDENTIDAD del Yo. Según esto, para unificar lo DIVERSO sería preciso que éste se presentara en diferentes perspectivas; el estado del que siente tendría que alterarse de manera diferente, de tal forma que lo DIVERSO -como es también efectivamente- no sería nada SIMULTANEO sino algo sucesivo. No tendría que presentarse en la misma, sino en diferentes perspectivas, como una alteración distinta del estado del Yo.

¿Cómo debe presentarse esta alteración diferente del estado del Yo? El Yo está originariamente encerrado en ciertos límites; desde esta LIMITACION surge para el Yo el MUNDO ENTERO para una eterna determinación, en tanto que el Yo puede alterar su estado y, por consiguiente, también su visión del mundo con absoluta libertad mediante su autodeterminación. [81] Pero, ¿puede el Yo acometer este cambio con libertad? Aún no podemos contestar a esta pregunta. Por primera vez estamos en el punto de poder deducir la posibilidad de la libertad y de explicar la posibilidad de la autodeterminación, y de hacer comprensible aquella libertad justo mediante este cambio. Un cambio (producido mediante el Yo) no sucede sino mediante la libertad; pero de este cambio no se habla aquí pues sería un

círculo: soy libre porque cambio y cambio porque soy libre. ¿Pero qué es ahora este cambio? ¿Se cambia acaso el estado de nuestra determinación o -lo que significa precisamente lo mismo- el Mundo? No, pues el carácter del mundo es que sólo es: no comienza *ningún* estado.

Por tanto, tiene que haber un principio de cambio ya en nuestra propia naturaleza; como, por ejemplo, en las plantas y en los animales, en los que también se produce cambio. Pero para que pueda cambiarme con autodeterminación, tengo que haber sido ya cambiado. Tiene que haber, por tanto, una cosa intermedia que llamamos naturaleza, una fuerza, principio de ser activo, por el que me altero independientemente de la libertad, sin conciencia de mi autodeterminación. Esto tendría que ser la causa del mismo cambio; y así se encontrará más abajo. Conduzcámonos como queramos, sólo podemos otorgar actualmente a este *postulado* una validez HIPOTETICA, y así sería la condición última de nuestra conciencia. Pero mientras tanto no debemos lamentarnos de que aquí aceptemos algo INDEMOSTRADO y que dejemos una laguna.

2.- Surge un cambio, un sentimiento en el estado del Yo. Pero cada cambio presupone que existan dos sentimientos, A y B, y por tanto el sentimiento de algo diverso. Pues cada sentimiento no es nada determinado sin que un otro se le oponga; por consiguiente, con cada sentimiento siempre hay algo diverso. Pero dado que aquí los sentimientos son distintos, así también tiene que ser diferente lo que surge de ellos (intuición), tal y como hemos descrito dicho estado en el parágrafo anterior.

NOTA: Aquí tomamos *sentimiento* siempre como mero sentimiento de la LIMITACION, distinguiéndolo de aquel llamado en anteriores parágrafos sentimiento X.

¿Qué tenemos que hacer ahora para unir ambos estados A y B completamente distintos? No hablamos aquí de una unificación según su MATERIA, sino de una unificación según su FORMA; [82] la pregunta es: *¿ A qué debe conectarse en la conciencia la comparación y la unificación de estos dos estados en la conciencia?* Ya resolvimos en el §6 cómo es posible la vinculación de dos sentimientos según su MATERIAL. Tenemos ya el QUE, pero aún nos queda explicar COMO ellos se reúnen.

3. La unión no puede sentirse ya que no es nada positivo; es únicamente una relación, un transitar de uno a otro [sentimiento]. Ambos no tienen nada común entre sí, porque se oponen recíprocamente. Lo COMUN a ellos sería sólo el Yo -de tal manera que chocan en el límite ya que se oponen, pues son un CAMBIO. Ahora bien, la actividad del Yo sólo puede intuirse como un transitar desde la determinabilidad a la DETERMINACION; por tanto, este transitar desde A a B también tendría aquí que intuirse, pero no sentirse. Este transitar tiene que existir para el Yo, si ha de tener lugar aquí una intuición de su actividad.

Arriba, en el §6, hablábamos de un sistema de la sensibilidad. ¿Qué es esto? Los sentimientos mismos no lo son; pues el sistema de la SENSIBILIDAD debe distinguirse de ellos: los sentimientos deben ser posibles sólo en relación con un tal [sistema], que sería por tanto meramente la ALTERABILIDAD, algo que ATA a la actividad ideal -el objeto posible para ella-, LA SUMA POSIBLE DE LOS CAMBIOS *según su FORMA con completa* ABSTRACCION de SU CONTENIDO.

Un sentimiento es meramente algo que se siente, que no se deja describir, y sólo es posible por el sistema de la SENSIBILIDAD. Este existe originariamente para mí antes que todo sentimiento. Es como una LINEA continua en la que se encadenan los sentimientos particulares. ¿Qué debe residir en este sistema de la SENSIBILIDAD? No lo MATERIAL, pues éste es meramente el cambio sin relación con el Yo, sino lo FORMAL como algo que limita la actividad IDEAL -su objeto-; por consiguiente, mero concepto o IDEA. De ahí que sea algo incomprensible, pues no es algo que cambie o que haya cambiado. Esto es muy importante, pues desde aquí llega a ser nuestro cuerpo como sistema de nuestra AFECTIBILIDAD y ESPONTANEIDAD. Este sistema de la SENSIBILIDAD consiste en meras relaciones con nuestras sensaciones; y sin embargo, el TODO es un ALGO producido por medio de nuestra capacidad productiva o nuestra actividad ideal.

[83] El presupuesto del transitar desde el cambio a la alterabilidad en general es el lugar de origen de este sistema de la sensibilidad. En el §6 encontrábamos que el sentimiento llegaba mediado por el sistema de la sensibilidad o por la comparación con el estado total permanente del Yo. ¿Cómo llega-

mos a este sistema? Concluimos que no nos era dado, que tenía que ser algo entre ambos sentimientos A y B y por lo que ambos se vinculan. No podía ser *un sentimiento* lo que uniera ambos sentimientos; por tanto, tiene que ser *una intuición=X.* Esta intuición sería una intuición del cambio, de lo determinado. Pero este cambio no puede ser intuido sin algo DETERMINABLE -ALTERABILIDAD. Y éste es precisamente el sistema de la SENSIBILIDAD mediante el que se deduciría el postulado problemáticamente establecido anteriormente. Este sistema sería entonces lo sintiente en todo sentimiento, lo permanente en todo cambio, el Yo. Según esto, el Yo nos surgiría a través de la intuición X, se encontraría a sí mismo por primera vez, es decir, él mismo llegaría a ser objeto. Esta intuición X es el nivel en el que sucede la unificación.

4.- Momentos particulares de esta intuición X.

A.- Según lo dicho anteriormente, el Yo se siente en la intuición como intuyente, y mediante este sentimiento la intuición deviene MI intuición. Esto tiene que valer también para con la intuición X. Pero obsérvese bien: NO que yo me intuya como el intuyente -esto no es posible, pues en la intuición el Yo se pierde en el objeto-, sino que ME siento en la intuición. LO INTUIDO Y EL QUE SIENTE SON UNO. ¿De dónde surge esta IDENTIDAD DE SUJETO Y OBJETO?

B.- Más aún: ¿Cómo distinguir entonces este objeto de la intuición X igual al Yo? ¿Cómo qué es entonces intuido el Yo? También como intuyente. Esta intuición se llama Y. Según el parágrafo anterior, tendríamos así dos intuiciones: me intuyo (intuición X) como intuyente (intuición Y).

C.- El anterior autosentimiento se transforma ahora en una AUTOintuición. En anteriores parágrafos hablábamos también de una intuición de lo limitante, esto es, la intuición Y, mediante la cual llegaba a ser intuición en general. Pero ahora surge la pregunta: ¿Cómo llega esta intuición a ser la MIA? Porque me siento como intuyente. Desde este autosentimiento surge una autointuición: me intuyo como lo intuyente. Lo intuyente mismo se intuye.

[84] Veamos ahora una explicación de estos tres puntos: ¿Qué puede ser la intuición X? El Yo es lo intuyente en Y. Este intuir es lo que debemos examinar ahora: ¿Cómo es posible?

¿Es ésta precisamente nuestra pregunta fundamental? La intuición X debe unificar los sentimientos opuestos. Según esto, su objeto tendría que ser algo que se presenta en ambos, algo COMUN, y puesto que se habla de un cambio, tendría que ser algo que permanece *en el cambio.* En el sentimiento como tal no hay nada en absoluto permanente: pues si A existe, entonces B no existe en absoluto para mí. ¿Qué es entonces esto permanente? El entendimiento humano común dice: el que siente es y permanece siempre el mismo. Pero nosotros queremos ver sólo cómo llegamos a ser un sintiente así. En A y B no se presenta ningún sintiente en general, y no es posible, ya que todo sentimiento es DETERMINACION INTERNA. Este es su carácter; pero un sintiente así en general no es nada DETERMINADO. Lo único duradero es lo que ACTUA IDEALMENTE; esto es el objeto de la intuición X que debemos poner como tal, pues no conocemos ningún otro predicado de él. Al intuir se opone continuamente algo existente sin su intervención, que queda fuera del que intuye presentándose ante él; llega a ser intuición en virtud de que se refiere a un objeto.

Puesto que toda experiencia es un cambio continuo de alteraciones, ¿por qué mantiene la intuición X un SUSTRATO permanente que se manifiesta continuamente en todo fenómeno? Esto permanente en todo cambio es el Yo que representa, que ACTUA IDEALMENTE, pero que aparece objetivamente porque es intuido; esta objetividad del Yo es lo que se encuentra en todo ACTUAR y ella es el fundamento de todos los fenómenos para el Yo, el suelo de toda objetividad. Por lo tanto, en la intuición X se intuye el Yo a sí mismo, pero no *en sí*, sino OBJETIVAMENTE, como activo. Pero la actividad, para poder ser intuida como tal, debe ser fijada. Esto lo es ella en A y B, o en la intuición Y donde el Yo aparece como continuamente activo. Estos dos sentimientos, A y B, sólo pueden unirse por medio de la intuición del Yo.

[85] **5.-** La actividad adscrita a la intuición X también es una actividad *determinada*, fijada en general, ya que no es sino una intuición de la intuición Y; limitando ésta al Yo, éste es también aquí intuyente de una determinada manera, y entonces existiría aquí igualmente una actividad determinada. Pues Yo me intuyo en X como intuyendo aquel Y. En ambas

[intuiciones] debo encontrarme como el mismo Yo, soy en ambas el mismo intuyente. Es por ello que ambas tendrían que unificarse en una tercera. Dicho de otra manera, puesto que intuir es una especie de contemplar interno de lo formante, ¿cómo es que afirmo que me *contemplo* y que Yo *formo*? o, ¿por qué lo formante es Yo? La primera pregunta tiene menos dificultades que la segunda. A saber, en la intuición X (cuya pregunta es ¿cómo deviene esta intuición mía o cómo puede afirmar que me contemplo?) nos ayudábamos arriba mediante el autosentimiento: yo me siento como lo intuyente=X.

RESPUESTA: Porque una no es posible sin la otra, porque Y constituye una parte necesaria de X; por el contrario, Y sólo es sentida mediante X y tenía que estar ya en X. Dicho brevemente: mediante la necesaria vinculación y unificación de ambas en un tercero, en el AUTOSENTIMIENTO. En efecto: en tanto que la actividad real del Yo, o el Yo REAL, se limita, surge un sentimiento; pero aún queda la actividad IDEAL que se separa y se escinde de la REAL, y en virtud de ello surge una intuición de aquella limitación, que es la intuición Y del parágrafo anterior.

Pero la actividad IDEAL se limita en la intuición Y misma en virtud de que ella tiene que formar precisamente así, tiene que ordenar lo diverso de la intuición así y no de otra manera. En virtud de ello surge un sentimiento del intuyente mismo, pues donde hay limitación surge un sentimiento; y aquí existiría una limitación de la actividad ideal *efectiva* y, entonces, algo limitado en virtud de lo que me siento. Pero al mismo tiempo surge con este sentimiento una intuición de aquella limitación de la actividad ideal, pues resta aún la actividad IDEAL, y en virtud de ello la intuición X o la autointuición. Pues precisamente porque la actividad ideal se limita, se objetiva, ella misma o el Yo llega a ser intuible. [86] Por tanto me siento a mí mismo como limitado. Aquello en relación con lo que me siento limitado es una actividad efectiva, si bien sólo ideal, que aquí deviene práctia y que no es un mero impulso como antes. En cuanto la actividad ideal está limitada, me siento. Este sentimiento particular de algo limitado ideal y la intuición X están inseparablemente vinculados. Es por tanto sentimiento e intuición de la actividad ideal existente=X como intuyendo Y.

No puede existir en absoluto el sentimiento de la actividad ideal y de sí mismo ni, por tanto, tampoco ninguna autointuición X sin estar limitado; pero esta LIMITACION es la intuición Y; por consiguiente, ningún X sin Y. Pero aquello que está limitado en el sentimiento es el Yo REAL, y tan pronto como lo REAL es limitado, entra en juego de nuevo la actividad ideal y, mediante ello, es posible una intuición Y, que tiene su fundamento necesario en la intuición X. Hay aquí de nuevo una SINTESIS y, por ello al mismo tiempo, una ampliación de nuestro sistema. Podemos ahora establecer una conclusión segura: no hay ninguna intuición sin autoobservación, y a la inversa: esto es, no puedo observar ningún objeto-cosa (=intuiciónY) sin observarme a mí mismo; pero sólo puedo observarme mediante la observación de un objeto porque llego a ser limitado por él y en virtud de ello me encuentro a mí mismo. O:

La intuición Y es el No-Yo o intuición externa; la intuición X es el Yo o intuición interna. Por consiguiente, no hay intuición del No-Yo sin intuición del Yo, y a la inversa. Pero ninguna de ellas es posible sin un autosentimiento en el que se muestra la necesaria conexión de ambos y en el que se unifican. *El* Yo *se intuye a sí mismo intuyendo algo distinto.* Estas dos intuiciones están en acción recíproca; sólo así Yo mismo llego a ser objeto de un sentimiento. Siento mi Yo en la intuición en tanto tiene lugar una coacción del pensar, en tanto que observo un objeto como limitándome.

6.- Según el parágrafo anterior, cuando la actividad real del Yo se limita, surge una intuición de lo limitante. Actúa sólo mi actividad ideal, una intuición. Esto es un estado determinado del Yo, prácticamente limitado e idealmente intuyente. [87] A este estado debe seguir un cambio; el Yo deviene limitado de nuevo a través de este cambio en su LIMITACION, esto es, deviene limitado en su estado total no sólo práctica, sino también idealmente. Por consiguiente, la LIMITACION deviene lo limitado. ¿Qué quiere decir esto? En aquel estado estudiado en los parágrafos anteriores, el Yo está detenido, fijado en relación con el impulso determinado en él -El es; por consiguiente, la actividad está negada en él. En tanto que lo encontramos limitado, en esta medida le conviene un SER. El yo está detenido, sin reflexión sobre sí, desaparece en el objeto (pues SER

es lo OBJETIVO de la actividad ideal en relación con una INTELIGENCIA).

Este SER A del Yo es limitado mediante el cambio, mediante el sentimiento B, -su impulso no es limitado como en el parágrafo anterior, sino que el SER del Yo - su limitación - deviene limitado mediante el sentimiento B -meramente el SER del Yo constituido mediante el sentimiento A se cambia mediante B. La actividad IDEAL apunta a otro ser del Yo, a saber, a un ser de la intuición Y. De la misma manera que el ser del Yo en el sentimiento A se cambia y se limita mediante B, así el ser del Yo también se cambia en la intuición del Y. Como consecuencia de mi actividad real limitada en A como un sentimiento, surge necesariamente la intuición Y como [intuición] de lo limitante, según el parágrafo anterior. En tanto que esta limitación A se limita de nuevo, entonces se sigue de aquí una limitación de lo fundamentado -desde la limitación de la actividad [se sigue] una intuición. Puesto que el fundamento es limitado, entonces la intuición que se sigue desde él también lo es -y de ahí que en la representación de Y estoy atado, o mi actividad ideal es limitada. Dado que toda limitación suscita un sentimiento, la limitación de la actividad ideal Y también lo suscita. Sólo que, ¿no habíamos establecido siempre la actividad ideal como ilimitable y libre?, ¿se afirma ahora de ella que despierta un sentimiento? Podíamos apelar a la experiencia para contestar esta objeción. La experiencia nos dice que hay una coacción del pensar, esto es, que la actividad ideal es limitada; sólo que tenemos que saber deducir esto desde nuestros PRINCIPIOS. Por consiguiente, la actividad deviene ella misma práctica [88] o real mediante la libertad absoluta y justo por ello llega a ser limitable. Esto tenemos que aceptarlo y presuponerlo, y podemos demostrarlo sólo en lo que sigue.

Si la limitación de la actividad ideal produce un sentimiento, entonces tiene que surgir necesariamente una intuición, y ésta es la intuición =X. El objeto de esta intuición X sería, por consiguiente, lo limitado en el sentimiento, esto es, el Yo que estaría limitado según su actividad IDEAL. Como objeto de su intuición, el Yo es un ALGO, y este SER sería el del estado A. El Yo es lo autodado en la intuición X y lo intuyente es su actividad IDEAL; es uno y precisamente el mismo estado, pues

el Yo es lo sentido y lo intuyente. Lo sintiente y lo intuyente están unidos. Pero lo que intuye Y no es objeto de la intuición X, sino el SER, la LIMITACION, el estado del Yo, el Yo como materia. Y la intuición Y es el vínculo de la intuición X o el Yo en tanto que la intuición Y se adscribe al Yo. Sólo mediante la condición de poner la intuición Y es posible la intuición X.

Desde el cambio de estado A se sigue un sentimiento del mismo como una limitación de la actividad ideal del Yo. Desde este sentimiento de la actividad ideal se sigue una intuición del Yo limitado como áquella en la que se presenta el Yo como objeto en general, y la intuición Y como un accidente necesario del Yo, como el No-Yo. Según esto, el cambio en los sentimientos es la condición de la AUTOCONCIENCIA y se POSTULA, pues sobre este cambio o alteración se fundamenta la intuición del Yo; de ahí que hay que POSTULARLO porque de otra manera nunca podría presentarse un Yo, pues éste es meramente activo según su naturaleza. Ahora bien, de una actividad sólo llegamos a ser conscientes mediante limitación, o lo que es lo mismo, mediante sentimiento -y en verdad, a su vez, sólo en cuanto varios sentimientos se contraponen o mediante cambio del estado.

Algunas notas todavía:

A.- La intuición X es mera REFLEXION sobre lo deducido en el parágrafo anterior. Reflexiono sobre mí mediante el cambio ocurrido en mi sentimiento. El cambio A es meramente mi naturaleza. Desde ésta no se sigue nada, ni siquiera el Yo. Pero puedo extender mi limitación originaria, para lo que se exige libertad posible. Por consiguiente, tengo que poder ser AFECTADO, cambiado o movido en A y, mediante ello, surge el estado B; esto es, mi naturaleza no tiene que ser en reposo, sino móvil.

[89] **B.-** La limitación de la intuición Y significa coacción del pensar a través de la cual tengo que pensar precisamente así y representarme un objeto y no otro -mediante ello tiene lugar un sentimiento de él. Pero, ¿soy y me siento con ello absolutamente coaccionado?

RESPUESTA: No absolutamente, pero sí *condicionado*. Pues puedo no pensar un objeto o pensarlo con otra forma y colores, pero entonces mi representación no es *ver-*

dadera. Y precisamente esto convierte la coacción del pensar en algo condicionado, en tanto que debe haber verdad en nuestras representaciones. Pero entonces, ¿qué clase de verdad es esta?

RESPUESTA: comúnmente explicamos nuestro propio SER como cosa *fuera de nosotros*. De aquí se sigue esta proposición: desde un quantum determinado de determinación se sigue un QUANTUM de intuición.

C.- A través de ello se unen las determinaciones contrapuestas del Yo, a saber, las del Yo como representante y precisamente las del Yo como ACTUANTE. El vínculo de la identidad existe porque ambas residen en la intuición. No puedo representar sin mirar mi estado práctico, ni a la inversa. No puedo actuar sin intuir y no puedo intuir sin sentimiento. Más aún: ambas intuiciones, X e Y,pueden tomarse como una; intuyo mi estado como limitado X, pero como consecuencia de mi estado limitado intuyo algo distinto (en Y) o me intuyo como intuyendo algo distinto -es en el fondo sólo una intuición.

Hemos afirmado que mediante la limitación de la actividad ideal surge un sentimiento. ¿Cómo? ¿Hasta qué punto? Precisamente en virtud de que tengo que representarme algo así y no de otra manera, si quiero representarmelo correctamente; por ello deviene limitada mi capacidad de intuición o la actividad ideal. Sólo que como ya hemos visto, esta necesidad del pensar es únicamente condicionada. Podría representarme de otra manera, aunque fuera incorrecta; originariamente depende, por lo tanto, de mi libertad si me pliego o no a esta necesidad, o la coacción del pensar.

Pero, *¿queremos* meramente decir todo esto, o [queremos] *también DEDUCIR esta LIBERTAD*? Soy limitado en el sentimiento A: la actividad ideal que surge desde el mismo también está limitada y, en virtud de ello, se origina la intuición Y. Pero aquí la intuición Y no es nada en sentido estricto, sino sólo una idea meramente presupuesta para los que filosofamos. Pues ella no es para el Yo, ya que el Yo [90] se pierde en el objeto y, según vimos en el parágrafo anterior, el Yo no es aquí en absoluto. De ahí que si esta intuición Y debe ser para el Yo, entonces el Yo tiene que poseerla, tiene que reflexionar de nuevo sobre ella.

¿Cómo puedo hacer esto? Su actividad práctica o real está completamente reprimida, así que sólo queda un impulso. Su activida ideal, empero, no puede ser completamente suprimida, sino que debe estar limitada en la intuición Y sólo en parte, no completamente. Pero ella puede soltarse con libertad. Esta limitación de la actividad ideal, ¿es condicionada o incondicionada? El Yo debe ponerse como lo intuyente, pero el Yo es por naturaleza sólo lo activo y absolutamente nada más; por tanto, la intuición tiene que ser también un PRODUCTO de su actividad libre. El medio de vinculación entre el Yo y la intuición es, por consiguiente, actividad. Pero la actividad sólo puede ponerse como un transitar desde la LIMITABILIDAD a lo LIMITADO. Por tanto, la intuición debe ponerse como libre, pues la libertad no es para nosotros nada sin sujeción.

Hay entonces limitación absoluta en contraposición a la libertad. ¿Cómo pueden coexistir LIBERTAD Y LIMITACION de la actividad ideal? *Y* tiene que ser puesta absoluta y necesariamente así y así; desde el QUANTUM de determinación se sigue un QUANTUM de intuición, si mi representación ha de ser verdadera. Pero esto último, la verdad y corrección de mi representación, depende de la libertad del que representa en tanto que no está sometido a ninguna coacción y limitación, pues no es en sí mismo necesario que REFLEXIONE sobre mi limitación, sino que esto depende de mi libertad. Puedo reflexionar libremente sobre el cambio por el que fui limitado, y ésta es la intuición X; pero si reflexiono una vez más, entonces tengo que poner algo que necesariamente limite a esto: la intuición Y.

Pero si no REFLEXIONO, entonces no existo para mí ni tampoco existe nada fuera de mí, pues Yo mismo no existo. Ahora bien, en tanto que realizo este acto libre DE REFLEXION, soy inmediatamente consciente de mí; con aquel reflexionar sobre mi estado y con aquella conclusión que se sigue de ello sobre mi intuición, está inmediatamente conectada una reflexión sobre mí mismo y, en verdad, en uno y el mismo acto.

Tan cierto como que yo intuyo, hay vinculado con ello una intuición del intuyente [91]; me contemplo a mí mismo y llego a ser Yo para mí mismo. Pero este contemplar no es posible sin ponerse como atado; mediante ello surge en la intuición estabilidad. Por tanto, con la intuición X hay que vincular

siempre Y. Mediante la libertad alcanza todo por primera vez estabilidad y comprensibilidad; sólo a ella se puede vincular algo. Arriba se habló de un sentimiento como [siendo] primero y originario. Sólo que esta limitación del Yo o este sentimiento también depende de la libertad. Si no se reflexiona sobre esto, no existe aquí ningún sentimiento. Tengo que entregarme al sentimiento, por decirlo así; El Yo tiene que moverse contra él para que su actividad ideal devenga limitada. Sólo entonces surge un sentimiento. Una actividad ideal que está vinculada con la conciencia de la libertad deviene un CONCEPTO. Según esto, lo que hasta ahora hemos llamado intuición X es un *concepto*, pues es una intuición con la conciencia del intuyente. Este es su carácter más propio y anterior a todo otro Y.

En la intuición el Yo está atado; en el CONCEPTO, es libertad. De ahí que la intuición no es nada en sí, es ciega como Kant dice. Sólo que precisamente el concepto tampoco es nada en sí -sin encontrarse limitado en una intuición. Por consiguiente, tenemos que aceptar en el Yo una actividad ABSOLUTAMENTE libre e ilimitable y una actividad ideal y real limitada. La última se limita de una determinada manera mediante el cambio de estado, y en virtud de ello el estado se cierra. Hay aquí un cierto QUANTUM de determinación. Pero ella no es limitada (para el Yo) si no reflexiona sobre ella la actividad absolutamente libre (ideal). Ahora bien, la actividad ideal no puede comprender esta LIMITACION, esto es: intuir con conciencia, si ella misma no es también limitada.

Pero ella es aquí libre y, entonces, no puede ser investigada desde lo LIMITANTE (desde el No-Yo), sino que llega al No-Yo, se entrega a él, se somete a la coacción del pensar y a sus leyes con libertad, alcanzando en virtud de ello el concepto de Yo. Pero ella tampoco puede comprender al Yo sin comprender algo LIMITANTE, lo que da el concepto de No-Yo. Todo esto se puede resumir así:

§8

[92] "Con la intuición del No-Yo está necesariamente vinculada la intuición del Yo, y la primera sólo es una intuición

mediante la última; pero para explicar esta última tiene que aceptarse un cambio en el estado del sentimiento o un límite de la limitación, por lo cual el Yo sería limitado incluso en la primera intuición, y [la intuición del yo] surge desde esta intuición de la misma. El fundamento de unificación de ambas intuiciones es que no puede ponerse ninguna sujeción en la primera intuición sin que se oponga a ella libertad; sólo que toda libertad pertenece al Yo y simplemente por ello la última intuición deviene intuición del Yo. Pero una intuición con la conciencia del intuyente significa CONCEPTO. *Por tanto, mediante el cambio postulado surge un concepto del Yo y del NoYo".*

Para tomar el hilo allí donde lo dejamos, vamos a hacer la siguiente retrospectiva: ninguna conciencia sin autoconciencia, ninguna autoconciencia sin un actuar, ningún actuar con libertad sin esbozo del concepto de Fin, ningún concepto de Fin sin capacidad de conceptos en general. Ya hemos mostrado en el parágrafo anterior cómo es posible un concepto en general, si bien aceptando ciertos presupuestos es algo que hemos hecho implícitamente. Pues si hubiéramos mostrado este asunto perfectamente, entonces nuestra DOCTRINA DE LA CIENCIA estaría cerrada. La pregunta era acerca del FUNDAMENTO DE UNIFICACION de ambas intuiciones, o: ¿Cómo llegamos a decir que éste es MI CONCEPTO? Puesto que el Yo era hasta ahora lo sintiente, tenía que ser también según esto lo conceptualizante. Sentimiento y concepto tenían que estar unidos. Tal unificación la teníamos ya arriba. Encontrábamos que sólo era posible por el AUTOsentimiento, que el concepto era una parte necesaria del mismo.

Me siento coaccionado, tengo que pensarme así, no puedo pensar sin sentir al mismo tiempo coacción. Pero esta coacción está comprendida en lo así determinado. Este sentimiento, esta limitación, no puede constituir todo mi estado, sino que mi Yo es activo, pues de otra manera no podría sentirme a mí mismo. Hemos supuesto algo que tenía que existir también aquí para explicar [93] la conciencia. Pues ésta no se puede explicar sólo desde un sentimiento, si no hay al mismo tiempo junto a

los sentimientos una actividad. Yo tengo que ser activo en el conceptualizar Y o el objeto.

Afirmamos que lo IDEAL se da al sentimiento, que lo que representa (IDEALMENTE) se le opone, que se pliega a la limitación o a la COACCION DEL PENSAR, pero sólo condicionadamente, en tanto que quiero pensar la verdad. Pues la actividad ideal como tal no puede ser inhibida y limitada, sino que se supone que se pliega al sentimiento con libertad en la misma medida que también puede no plegarse. ¿Qué significa esto? Me pongo como Yo, esto es, activo. En cualquier actividad hay algo FORMAL y algo MATERIAL. Si prescindimos de lo primero, podemos ocuparnos de lo MATERIAL de la actividad. Este material es la intuición Y o el concepto de No-Yo. Lo que la conciencia siente en él es el transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO, esto es, me contemplo de qué manera paso de una posibilidad de varias acciones a una DETERMINADA. La visión completa depende de sa ber qué es lo DETERMINABLE y qué es lo DETERMINADO. Atendamos ahora en primer lugar a esto último, a lo que transitamos, a lo DETERMINADO.

A.- LO DETERMINADO nos es conocido, precisamente en cualquier cosa determinada=Y; por ejemplo, pared, horno, etcétera. La determinación de la cosa **en sí** no nos interesa sino sólo en tanto que estoy también determinado en virtud de ella, en tanto que este QUANTUM de limitación constituye mi estado, en tanto comprendo que es mi concepto y, mediante ello, deviene concepto de mi limitación.

B.- Hemos visto el surgimiento de un tal concepto. Desde un punto de vista práctico, soy completamente limitado. Mi actividad práctica está completamente suprimida; sólo queda aún la ideal. La esencia de la actividad ideal consiste en que tiene un objeto, en que está fijada a algo mediante lo cual surge para mí un objeto, en que estoy limitado prácticamente; entonces son inseparables un sentimiento y una intuición. Pero ahora la limitación práctica o el sentimiento es algo DETERMINADO y, con ello, también tiene que serlo la intuición. Si hay un sentimiento Y, entonces también hay una intuición Y. Esta vinculación es necesaria.

C.- Pero, ¿quién es el que dice todo esto?, ¿para quién existe? Hasta ahora sólo para los que filosofamos, y en tanto

que somos transcendentes y dogmáticos. Tal narración del Yo en sí no significa nada, es vacía. Por tanto, si debe haber algo, entonces tiene que ser para el Yo sobre el que filosofamos; tiene que ser para el Yo mediante un hecho efectivo. Pero, ¿cómo llega este estado a el Yo?, ¿cómo se lo apropia? [94] También hemos contestado ya a esto. Se llega a un nuevo sentimiento, a saber: el de la necesaria conexión de la intuición Y y del sentimiento Y, o de la COACCION DEL PENSAR, del estado entero en tanto que el Yo se entrega al mísmo con libertad.

D.- El Yo necesariamente se entrega libremente, a saber, en tanto que es libre en sí y para sí; esto es, su entrega va acompañada de la representación de que también podría no haberse entregado. Pero si no se entrega realmente a esta representación, no puede ponerla, ya que de otra manera no existiría nada para el Yo. Por ejemplo, veo un retrato en una habitación; esta representación va acompañada de la posibilidad de que no la hubiera observado. Para poder tener la representación, sin embargo, se supone necesariamente que tengo que haber percibido previamente el retrato, que tendría que haber dirigido mi actividad libre sobre el mismo, pues de otra manera no habría ninguna representación de un retrato para mí en esta o aquella habitación. Todo el mecanismo de la capacidad teorética reposa sobre esta doble consideración de aquel Y. El Yo tiene que intuir Y, si éste ha de existir para él. Pero el Yo se pone ahora como intuyendo Y o como no [haciéndolo]. Pero esto no es capaz de hacerlo hasta que no lo haya representado. Ambas cosas, por tanto, *libertad e intuición* están recíprocamente condicionadas.

La doble consideración del Yo es ésta: Primera: Una intuición Y que no debe ser efectiva; a saber: considerada como cosa en sí no es para el Yo, es una intuición sin conciencia, se pierde en el objeto. Segunda: como una intuición efectiva en tanto que la representación de la mísma es acompañada por la libertad. La primera no se refiere al Yo, al contrario que la segunda, y en virtud de ello la cosa y la representación son PRODUCTO del que representa.

O también así: Si no reflexiono sobre esto, entonces la cosa no existe en absoluto para mí; pero reflexiono y entonces existe algo necesariamente determinado para mí mediante la

mera reflexión, pero existiendo mediante la libertad sólo como contingente para mí, pues esta libertad es puesta por el Yo.

El ser existente de una cosa es, por tanto, doble: **1.-** Un ser existente absoluto, un ser existente en general, en sí, sin mi intervención. **2.-** Como pudiendo o no ser existente, y en esta medida es la representación. Esta no existe sin mi intervención, sino que ella refiere al acto libre. Pero aquélla, la cosa en sí, existe sin mi intervención.

[95] O también así: Puedo abstraer de un objeto, pensar que no existe. Pero no puedo abstraer precisamente antes de que sea para mí. La cosa es un ser puesto. Si no fuera, todavía existiría un mundo; pero si él debe ser para mí, entonces me pongo inadvertidamente con él: tan pronto como percibo una cosa, coexisto con ella. Pero si abstraigo [de ella], entonces no existo con ella para *mí*. Este es el fundamento de toda objetividad: que nosotros aceptamos cosas externas. El primer existir de una cosa sin libertad lo hemos llamado *intuición*. Una *intuición* normal es, por tanto, *la cosa misma.* Intuición y cosa son uno.

E.- En la segunda REFLEXION libre nosotros consideramos el Yo. ¿Desde dónde le llega la cosa?, ¿[cómo llega a] tomar la cosa por una cosa? o, ¿cómo se une sintéticamente esta cosa con aquella intuición? El Yo pone que con el sentimiento Y (que sólo existe para él en tanto que reflexiona sobre él) está unida una intuición Y, de la cual salta o se suelta la actividad ideal; y en virtud de ello el objeto Y deviene una cosa real que se comporta como causa y efecto. El Yo experimenta esto, por decirlo así, cuando del sentimiento se sigue una intuición. El Yo se entrega a una tal operación imaginada y mediante esta condición de una conciencia determinada de la REALIDAD deviene INMANENTE.

NOTA: Hemos establecido las intuiciones Y y X *individualmente*, como determinaciones particulares de nuestro ánimo, porque sólo mediante ello recibimos una visión clara de lo DI VERSO, ya que sólo podemos pensar DISCURSIVAMENTE. Pero originariamente no están separadas en el espíritu humano, no son estados diferentes del mismo, sino algo diverso en uno y el mismo estado. No hay cosa alguna sin que Yo sea. Son por tanto sólo dos determinaciones en UN

estado o en UNA intuición. En general desde el sentimiento se sigue una intuición. El Yo tiene que regirse según esta conexión necesaria.

F.- Pero, ¿según qué regla o ley acepta el Yo esta conexión? No hay en absoluto tal ley. No sucede aquí como con la facultad de juzgar estética, que se deja dar reglas; sino que la necesidad de vincular una intuición al sentimiento se fundamenta sobre la naturaleza [96] de nuestra razón; es inmediata. Tan cierto como que el Yo es Yo, así tiene que comportarse. Tampoco se requiere una regla para captar qué intuición determinada está atada a un determinado sentimiento. Los predicados de un objeto no son intuidos, sino sentidos, y esto sucede mediante la necesaria vinculación de ambos MOMENTOS, a saber; del sentimiento y de la intuición. Después le llega al objeto el carácter objetivo y sólo en un segundo lugar el de la REALIDAD mediante la SINTESIS anterior, de tal manera que es puesto. No sabemos cómo se produce esto, sino que tenemos que aceptarlo como REAL. Y cuando el que representa se conduce así, entonces hay verdad, REALIDAD en sus representaciones.

VERDAD, OBJETIVIDAD, REALIDAD, es algo que conviene a aquellas representaciones que se siguen necesariamente desde el sentimiento, si éste es capaz de mover al que representa, si tiene CASUALIDAD para operar sobre la actividad ideal del mismo, si el Yo reflexiona sobre el sentimiento. Desde el estado del que siente se sigue esta o aquella intuición determinada. Esto es [la] verdad. Por tanto [existe verdad] cuando ambos estados, mi sentimiento y mis representaciones concuerdan. Verdad es armonía, concordancia con nosotros mismos. Pero el concepto -verdad- se aplica aquí a una parte, a saber, a la objetividad del mundo. Pero la verdad se extiende aún más allá y es MAS GENERAL. También se aplica al concepto de DERECHO, MORALI DAD, DIOS. También en estos [conceptos] tiene que haber validez objetiva si deben ser verdaderos; tienen que fundamentarse y se fundamentan también sobre sentimientos y por ello son también verdaderos.

En la primera clase de verdad, a saber, en la objetividad del mundo, es verdad en cuanto se fundamenta sobre el sentimiento de nuestra limitación; pero la segunda clase, a saber, la verdad del derecho, de la moralidad y del concepto de Dios,

se fundamenta sobre el sentimiento del impulso. Desde ambos se siguen representaciones que son verdaderas objetiva y subjetivamente. Entre ambos, entre el sentimiento de nuestra limitación y el de nuestro impulso, queda el actuar a partir del cual surge el sentimiento de ambos, tal y como se vió antes, ya que del actuar procede toda conciencia en general.

La DOCTRINA DE LA CIENCIA se separa de la letra del sistema kantiano - que adscribía a la representación de Dios únicamente validez subjetiva -, [97] pues aunque Kant consideró la cuestión muy correctamente, la ha expuesto de una manera UNILATERAL. Sin embargo, en la DOCTRINA DE LA CIENCIA, ambos, Mundo y Dios, son verdaderos objetiva y subjetivamente. Kant dice que Dios se hace. Esto es completamente correcto; sólo que precisamente así se hace también el Mundo y, en cuanto subjetivos, son ambos dependientes de nuestra razón. Ambos se siguen necesariamente de un sentimiento cuando me entrego a él. Sólo que, según el espíritu de Kant, las representaciones del Mundo y de Dios tienen la misma validez objetiva a partir del mismo fundamento, en cuanto ambas representaciones son puestas como consecuencia de un sentimiento en el que y por el que surgen. Cuando se reflexiona sobre ambos sentimientos de las mismas [representacines], ambas son tanto OBJETIVA como *subjetivamente* necesarias, esto es, dependientes de nuestra razón. No obstante, hay entre ambas clases de verdad una diferencia más considerable.

1.- Tan cierto como que nuestro Yo debe ser Yo, tenemos que REFLEXIONAR sobre el sentimiento mediante el cual ponemos un mundo como efectivo; [esto sucede] tan pronto como un niño llega a sí y deviene consciente. Pero no se REFLEXIONA tan necesariamente sobre el sentimiento por el cual ponemos a Dios, sino que esto presupone el desarrollo de una manera de pensar moral en virtud de la cual se es capaz de estas representaciones. Bien puedo ser para mí sin ella [la representación de Dios], pues no es condición necesaria de la conciencia en general, sino sólo de una conciencia completa. Comprendo el gran fin que se propone mediante la razón, pero también comprendo que no puedo alcanzarlo plenamente sin la aceptación de un Dios, y por ello soy empujado a la aceptación del mismo.

2.- Los objetos del Mundo son determinados mediante todas las leyes de la razón, pasan a través de ellas; las leyes de la razón se expresan en el Mundo. Todo objeto natural se exhibe mediante todas las leyes de la razón. Hay conceptos de ellos. Por el contrario, a Dios no se le puede pensar, comprender, reconocer o determinar en concreto, sino que meramente se le tiene que aceptar. En este sentido Kant tiene razón cuando dice que de Dios no es posible ningún conocimiento objetivo, sino sólo del Mundo. Naturalmente Dios no es [98] objetivamente cognoscible, si se toma [la palabra] objetivo como algo REAL. Pero yo tomo esta expresión en otro sentido, a saber: *Objetiva* es aquella representación que se seguiría necesariamente desde un sentimiento, si el sentimiento tuviera casualidad para operar sobre la actividad ideal, para mover al que representa a reflexionar sobre ello; por consiguiente, es tanto como algo realmente verdadero.

Nuestra tarea era: debemos considerar la libertad del Yo en el CONCEPTUALIZAR de un objeto por medio del transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. Esto se resume en el parágrafo 9.

§9

"Conceptualizar es una reflexión libre y puesta como libre sobre la intuición Y anteriormente establecida (en el parágrafo anterior). Pero la libertad de la reflexión sobre ella no puede ponerse más que en tanto que ésta (reflexión, intuición misma) ya está puesta en general. Alcanzamos por tanto una doble visión de la REFLEXION y, con ella, de su objeto (precisamente la doble visión es para los filósofos, la de los objetos es para el Yo): por un lado, la de la reflexión como tal sin que se REFLEXIONE sobre ella, lo que proporciona la cosa existente sin intervención del Yo; por otro, la de la REFLEXION como una determinación de la libertad sobre ella, lo que da la representación de la cosa".

A.- NOTA: A pesar de que el ser libre lo produce todo por sí mismo, tiene que *aparecerle* algo como *dado*. Desde su naturaleza se puede mostrar que no parezca producido median-

te él mismo (el ser libre). Y en esto tienen razón los que hablan de algo dado, pero de ello no se puede pensar nada razonable: sólo parece así; pues el ser libre se alza necesariamente con un actuar libre al que no precede ninguna conciencia. Toda conciencia parte en principio de un ACTUAR libre, es objeto de la conciencia y puede ser considerada después perfectamente como producto del mismo. El Yo tiene que ACTUAR sobre ALGO, pero el primer acto de la libertad permanece en la oscuridad como fundamento de todo actuar libre. Dado que necesariamente tiene que existir un objeto para la actividad ideal, entonces no somos conscientes de aquel ACTUAR originario en cuanto éste precede a toda conciencia y sólo se hace posible por él.

[99] Cf. GRUNDRISS. *§3, n.7*.*

B.- El Yo se pone como algo que puede representar o no. Este era el resultado de la pregunta: ¿Qué es lo DETERMINADO? Una nueva pregunta es ahora ésta: ¿cómo se pone el Yo así? La respuesta está en la siguiente investigación: ¿Qué es lo DETERMINABLE?

Con esta ocasión se nos presenta en el proceder filosófico en general la oportunidad de descubrir el fundamento de todos los errores de los filósofos hasta el presente.

A la pregunta de ¿cómo es posible para el Yo originario pensarse como pudiendo representar o no?, se contestó de una manera abstracta y por tanto indeterminada; por ello puede conducirnos al sendero de la contestación y solución, pero nunca al punto central al que se llega con todo esto.

Y precisamente por este pensar ABSTRACTO en general se produjeron los muchos errores de la filosofía. Se ve con ello una serie de conclusiones, pero no su conexión. Se ve aquí únicamente la forma y manera, las leyes según las cuales se establecen estas conclusiones, pero nunca cómo se engarzan unos con otros los miembros particulares de la cadena. Tan pronto se va a lo particular, nos estancamos. De ahí que se tiene que evitar todo pensar indeterminado ABSTRACTO en el FILOSOFAR.

Por el contrario, en relación con el Yo, en la actual pregunta, no es posible en absoluto el proceder ABSTRACTO, no se puede abstraer. El Yo se encuentra en el punto de partida y en el comienzo de todo CONCEPTUALIZAR.

Esto de pasada. Ahora a la solución de la pregunta.

¿QUE ES LO DETERMINABLE?

o

¿Cómo es posible para el Yo originario pensarse, según hemos visto en el parágrafo anterior, como pudiendo o no representar?

1.- El Yo tiene que intuir su (AQUI DETERMINADO) HACER en general como algo que puede o no consumar. Su hacer aquí determinado se llama lo DETERMINABLE; por consiguiente, lo DETERMINABLE está también aquí al mismo tiempo determinado; a saber, en tanto se intuye, se conceptualiza; pues para poderlo intuir y conceptualizar tenemos que pensarlo como algo determinado. Esto es lo DETERMINADO en lo DETERMINABLE.

[100] **A.-** Aquí se ARGUMENTA como en el parágrafo anterior. Es lo mismo, sólo que desde otra cara. Aquí se habla de un determinado actuar, que no es posible de nuevo sin presuponer este HACER o actuar *en general.* El Yo no puede hablar de su ACTUAR sin que el mismo se presuponga ya para el Yo. Todos los predicados suponen un SUJETO. Y éste es aquí el ACTUAR en general. A toda REFLEXION aparece algo como DADO. Así también aquí. No puedo poner el ACTUAR como libre antes de que tenga este actuar mismo. Esto reside en la naturaleza de mi representar y en la forma de mi sensibilidad.

O desde otra cara: este HACER es lo DETERMINABLE, que como tal es intuido como un transitar *de lo* DETERMINABLE a lo DETERMINADO que constituye el acto de la libertad. Esto DETERMINABLE que se opone a lo DETERMINADO en lo DETERMINABLE tiene, por tanto, que suponerse para todo ACTUAR posible y, por consiguiente, para toda conciencia. Pues si *debe* hablarse de un HACER posible, entonces tiene que residir allí el HACER *en general.*

B.- Esto que aparece como DADO tiene que aparecer en otra perspectiva como *dependiente de la libertad,* en tanto que puede ser y llevarse a cabo o no. O este DETERMINABLE dado tiene que ser también efectivamente determinable mediante la libertad en tanto tenga lugar una elección, un DETERMINANTE.

C.- Lo dado en lo DETERMINABLE y lo DETERMINANTE están sintéticamente unidos en la conciencia: Pongo lo dado

únicamente en tanto que me pongo transitando desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO, o me pongo como libre. Y sólo puedo ponerme transitando o libre en tanto me pongo como lo dado. Sobre nada, no puedo actuar libremente, pues se me da algo sólo en tanto que actúo libremente sobre ello: sin esta conciencia clara de que algo oscila ante mí y de que lo pongo como pudiendo ser o no, [no puedo actuar libremente]. Incluso sin esto último [sin esta conciencia clara], lo dado también es, pues aquí es sólo hacer, mi hacer, y como deviene mi hacer, se la añade también el predicado de que no es.

2.- En efecto: MI HACER en general, mi hacer posible, lo determinable es así también él mismo objeto de una intuición, y conserva por ello generalmente el carácter de un objeto como algo que se presenta ante la actividad ideal -objeto en la significación universal.

¿Cómo se presenta este mi hacer en la intuición? Kant lo llama ESQUEMA, esto es, mi hacer necesario en la intuición, como [101] lo exigen las leyes de la razón. Allí donde mi HACER se intuye como necesario, se determina mediante las leyes de la razón, no mediante un sentimiento.

¿Cuál es el ESQUEMA de nuestro hacer en general? o, ¿cómo llega este hacer a ser objeto de intuición mediante el ESQUEMATISMO (pues sólo de la intuición surge el objeto)? Esto no puede decucirse desde conceptos, sino que tenemos que emplear la intuición.

No queremos considerar un hacer determinado, sino un HACER en general, un hacer absolutamente interno, la AGILIDAD en general. Esto no podemos pensarlo, sino meramente intuirlo. En virtud de ello surge una línea que trazo. Pero no se habla aquí de una AGILIDAD que sucede, sino de una AGILIDAD en general, de una capacidad meramente DETERMINABLE. Ahora bien, una línea está determinada según su dirección y, entonces, el ESQUEMA del hacer en general, como mera capacidad, tiene que ser una LINEA extendida en todas direcciones. Esto es el ESPACIO y, en verdad, como capacidad de la AGILIDAD o como capacidad de trazar líneas en todas las direcciones posibles -el ESPACIO VACIO*.

§10

"Que el conceptualizar se pone como libre significa que la INTELIGENCIA *se pone como pudiendo suceder o no y, en verdad, como un cierto actuar en general (pues de otra manera no se pondría absolutamente nada). Así se pone el actuar en general. Supuesto que pueda suceder o no, esto último no es posible sin que se ponga aquel primer [actuar] en general; por tanto, este actuar en general es para la* INTELIGENCIA *sólo como un [actuar] libre, pero no hay nada libre para ella sin que sea en general para ella. Sin embargo, el Yo intuye su mero* ACTUAR *en tanto tal como el trazar una línea y, por ello, intuye la capacidad indeterminada para ello como el* ESPACIO*".*

[102] Algunas observaciones sobre esto:

1.- Se ha dicho que el ESPACIO **es** A PRIORI. Esto significa aquí dos cosas: primera, que el espacio existe únicamente mediante la ley de la razón, y en este sentido todo es A PRIORI EXCEPTO el sentimiento, ya que éste es EMPIRICO; pero puede querer decir también una segunda cosa: que el espacio es algo dado con anterioridad a toda intuición. Toda conciencia supone lo determinable y éste aparece a la conciencia común como lo DADO que precede a toda experiencia.

Esto último es lo que entiende Kant cuando dice que el espacio es la condición de la experiencia: está en nosotros, es lo DETERMINABLE.

Lo primero, a saber, que el espacio es producido por la INTELIGENCIA mediante sus leyes de la razón, lo asume el profesor Beck.

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA está en medio de ambas.

2.- Se dijo que *el espacio* es la forma A PRIORI de la intuición *externa*. ¿Qué significa forma? Nada más que lo DETERMINABLE en toda intuición (y en cuanto que toda intuición es externa o se fundamenta en último extremo en una intuición externa); por lo tanto, aquello por lo que toda intuición externa está condicionada subjetivamente. El espacio es así lo que está cumplido y formado en la intuición. (Este es el único sentido razonable de esta palabra).

Seguimos adelante.

Pero el ESPACIO en que el objeto es puesto mediante la libertad nos aparece como algo DADO, según el anterior **A.-**;

pero según **B.**- también como algo DETERMINABLE a reunir o no con el objeto. Puedo poner o no el objeto en este o aquel espacio, o unir un tercero con este o aquel espacio; en esto se muestra la libertad.

[103] ¿Qué quiere decir unificar un objeto con el espacio? Nada más que poner algo dentro del ESPACIO, llenar el ESPACIO con algo. Pero según el anterior **C.**- no es posible una cosa sin la otra (lo DETERMINADO no es posible sin lo DETERMINABLE, y viceversa); esto es, no me puedo poner como llenando el espacio sin tener ya el ESPACIO, y a la inversa.

¿Cómo se conecta todo esto con el anterior parágrafo? ¿Cómo hay que unificarlo sintéticamente? No es posible REFLEXIONAR sobre el objeto sin hacerlo sobre el ESPACIO, pues ESTE es la condición SUBJETIVA del objeto, y viceversa: la REFLEXION sobre el espacio está condicionada por la REFLEXION sobre el objeto. Por consiguiente, ambos, el espacio y el objeto, se presuponen como DADOS, pues ambos actos constituyen sólo uno y precisamente el mismo momento. Son juntos y necesariamente unidos un DETERMINABLE.

Ya que, según la anterior unificación del espacio con un objeto, existe un espacio lleno, se sigue que no hay ningún espacio vacío, que el mismo nunca puede presentarse más que en la ABSTRACCION.

Algo que llena el espacio, se llama MATERIA. Por tanto, la materia es lo que en toda representación es determinable mediante la libertad, aquello desde lo cual lo activo libre transita. Pues no puedo pensar un objeto sin espacio, y ningún espacio sin MATERIA; por consiguiente, de una representación no podemos eliminar nunca la MATERIA. Esta se deja en verdad dividir, pero no anular, destruir o eliminar; pues espacio y materia son las condiciones necesarias de todas las representaciones externas. Desde aquí vemos el surgimiento de todo el mundo corpóreo o, propiamente, de todo el mundo efectivo para nosotros; pues el mundo de los espíritus no es nada efectivo para nosotros, sino meramente pensado y concluido por nosotros mediante ABSTRACCION y, por tanto, no es nada efectivo.

Con esto llegamos también al punto de vista GENETICO en la cuestión de cómo aceptamos algo exterior a nosotros en tanto dado.

La filosofía crítica dice: la materia surge para nosotros mediante las leyes de nuestra razón, en nosotros y no desde el exterior. De ahí que tiene que saber refutar la creencia vulgar de la conciencia común y mostrar que todo lo objetivo surge meramente en nosotros. Hay que mostrar aquí cómo llegamos a la MATERIA y nos sentimos forzados a aceptar objetos fuera de nosotros correspondientes a nuestras representaciones.

Soy originariamente limitado, desde aquí surge un sentimiento, y desde él una intuición. Y a su vez, desde ésta [surge] representaciones de objetos externos a nosotros [104] a las que corresponden objetos externos a nosotros. Pero esto surge meramente en virtud de las leyes de nuestra razón, pues según las mismas el objeto y la materia están necesariamente unidos con el espacio, [son] algo que llena el espacio; ahora bien, el espacio es meramente algo subjetivo, en nosotros; por tanto, también el objeto es nuestro producto.

Kant concluye esto INDIRECTAMENTE, pues él partió a priori en su sistema artificial -o establecido meramente a partir de conceptos- intercalando de paso la doctrina del espacio, siendo así que ella no tiene nada que ver con conceptos, sino meramente con intuiciones. De ahí que él hable por inducción. El espacio es algo meramente IDEAL; por tanto, también lo que está en el ESPACIO, la MATERIA.

Pero en la DOCTRINA DE LA CIENCIA, la doctrina del ESPACIO no es tratada mediante la inducción, sino mediante DEDUCCION.

Esta sería la primera síntesis vinculada con lo anterior, a saber: *no puedo poner objeto y* ESPACIO como *producidos por la libertad, pues los supongo* como ya DADOS para mí.

Si forma significa lo DETERMINABLE, entonces también se podría llamar forma a la MATERIA, y en verdad forma objetiva de la intuición, porque la materia es completamente inmodificable para la libertad.

Ahora la segunda síntesis: *objeto y espacio, por el contrario, se presuponen como dados sólo si me pongo como libre.*

La acción de la libertad es la síntesis del objeto determinado con el lugar o plaza determinados; mediante ello los objetos son móviles en el espacio. Se tiene que distinguir el espacio ABSOLUTO dado originariamente, que es inmóvil, el RELATIVO, que es móvil, y el lugar que cada vez ocupa un objeto de-

terminado. Este puede ser movido, el objeto puede alterar su lugar; puedo cortar aquí o allá las partes de la materia, pero no anularlas.

[105] Desde esta libertad de poner el OBJETO determinado en un lugar o espacio determinado, se sigue que cada espacio posible es infinitamente divisible y, por tanto, también la materia, ya que de otra manera la libertad no sería absoluta tan pronto como estuviera coaccionada a dejar una parte cualquiera de la materia en una determinada relación de lugar.

De ahí que el espacio tenga también CONTINUIDAD o constancia; puedo dividirlo tanto como quiera, pero siempre encuentro algo que queda, siempre tengo que tener algo. Pues si suprimo el espacio, entonces pondría también con ello límites a mi libertad; ésta no sería ABSOLUTA, pues el espacio es la esfera de la libertad.

Pero según lo anterior, no puedo pensar la libertad sin presuponer los objetos como ya dados; así sucede también con el espacio, pues para mí está lleno de materia. Tengo que tener ya el objeto como llenando el espacio, para poder ponerlo con libertad. Sólo que el objeto aún no llena ningún lugar determinado, sino que sólo se presenta ante la Imaginación, es lo DETERMINABLE como objeto en general. Aquí tiene lugar por tanto la libertad. Acepto que podría colocar el objeto en otro lugar, pero si debo estar en la verdad e intuir correctamente, entonces tengo que aceptar un lugar determinado del objeto; mi libertad se exterioriza por tanto porque transito desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO y lleno el espacio dejado vacío por A. Cf. *Grundriss, pág. 93,n.1*.*

¿Pero cuál es el lugar determinado de un objeto y en virtud de qué deviene determinado?

Sólo puedo darse a esto una respuesta meramente RELATIVA y *mediata*, pues toda localización es sólo relativa; esto es, puedo determinar el lugar sólo mediante aquello con lo que limita y choca el objeto. Aún suponiendo que siempre vaya en mi localización más allá -por ejemplo, de la mesa a la pared, de la pared a la calle, de la calle al campo y al jardín, etcétera- de tal manera que llene finalmente un espacio enorme, éste siempre se perderá en el espacio infinito. A la pregunta de cómo se relaciona el espacio determinado y finito con el infi-

nito o en qué posición queda, no puede contestarse, pues lo más grande no tiene relación alguna con la infinitud.

[106] Pero si puedo determinar el lugar de un objeto sólo por un segundo y un tercero que linde con él, ¿dónde queda el TODO? Es necesario que exista para mí algo primero en el espacio. Pero el ESPACIO en el que pongo el primer objeto no se puede determinar en sí, sino sólo mediante mi hacer, y esta determinación es ABSOLUTA. Soy el que lo pone, he cogido o extraído cierto QUANTUM, mantengo la parte de espacio y pongo el objeto en la misma. Este es el argumento más iluminador para la IDEALIDAD DEL ESPACIO. Cf. *Grundriss, pág. 95, n.5*.

(Según esto, ¿qué es lo sustancial de una cosa? Esta pregunta es explicada mediante el siguiente ejemplo de un ARBOL. Tomo sus ramas y sin embargo sigue siendo un árbol. Estas son sólo ACCIDENTES. Elimino la mitad de sus hojas y pongo en su lugar otras; incluso si le quito la segunda mitad, si quito su raíz y pienso otra, es y permanece siempre un árbol. Por tanto, puedo pensar el mismo objeto con otros predicados completamente distintos y opuestos a los reales, y sin embargo permanece siempre el mismo objeto. ¿Qué es pues lo SUSTANCIAL, la SUSTANCIA del mismo? Nada sino el *espacio que el objeto llena*, que siempre *se piensa* inadvertidanente lleno de materia. Puedo eliminar todas las propiedades de la SUSTANCIA y sin embargo permanece lo sustancial del objeto, a saber: *el espacio lleno de una materia.*

¿Dónde estamos ahora?

Partimos del punto principal de nuestra investigación, a saber: *la inteligencia debe ponerse en cierta consideración como libre.*

Pero esto no es posible si ella no se pone *en general.*

1.- Puesta como *general*, ella es el sujeto de un juicio lógico.

2.- Puesta como *libre* es el predicado de un juicio lógico.- Esto en el parágrafo anterior.

Ahora bien, la INTELIGENCIA no puede ponerse ni en general ni como libre.

¿Qué clase de ACTUAR pone ella como libre? Para poder explicar esto, tiene también que presentarse este actuar como

doble: en general como SUJETO de un juicio lógico y como PREDICADO del mismo, como libre.

En la última relación es objeto de una intuición con el predicado de la libertad. Este ACTUAR libre o hacer de la inteligencia en relación con un objeto se intuye como ESPACIO. Pero para poder hacer [107] con libertad este poner de una cosa en el espacio, se presupone objeto y ESPACIO en general. Este presuponer y el PREDICAR que la INTELIGENCIA sea libre, estos dos MOMENTOS, están necesariamente unificados sintéticamente. Pues para PREDICARME como libre pongo X, y únicamente porque lo hago tengo que predicarme como libre.

Así sucede también con el espacio: es aquello en lo que el objeto es determinado con libertad, pero esto no es posible sin presuponer el espacio en general; y a la inversa: el espacio en general no puede ser puesto sin el predicado de la libertad.

Continuación del § 10

"Puesto que el PONER del objeto y el PONER del Yo ACTUANTE están necesariamente unificados, entonces también tienen que unificarse el primero y el ESQUEMA del último. Ahora bien, la unificación con el espacio es la repleción del mismo. Todo objeto deviene, por tanto, lo que llena el espacio o MATERIAL. La LIBERTAD DE LA INTELIGENCIA se manifiesta (consiste) en la SINTESIS de un objeto DETERMINADO mediante EL PREDICADO DEL SENTIMIENTO con un lugar determinado en el ESPACIO mediante ESPONTANEDIAD ABSOLUTA; y en virtud de ello el espacio deviene algo continuo y divisible al infinito, tanto como la MATERIA. La determinación de la misma (de la inteligencia) sin la que no es posible la libertad, y que a su vez no es posible sin la libertad, consiste en que el OBJETO tiene que ser puesto en un ESPACIO EN GENERAL y el espacio tiene que estar lleno de materia en general". Cf. Grundriss, §4, pág. 93.*

ALGUNAS NOTAS SOBRE EL METODO SINTETICO

Nuestro método era hasta ahora sintético porque el Yo sintetiza desde las condiciones de su conciencia su conciencia misma. Hay más METODOS para tratar una materia sintéticamente.

1.- Partiendo de una contradicción e intentado solucionarla únicamente desde lo que se aceptó, etcétera. Esta manera o método es el que se sigue en la [108] *Grundlage**. Es el más difícil, siendo la causa de que el público y algunos de sus antiguos oyentes no la hayan entendido.

2.- Hay otro método: cuando se propone desde el principio una tarea principal y se busca solucionarla mediante proposiciones intermedias. Hasta ahora hemos procedido según este método. Nuestra pregunta principal era: ¿cómo puede encontrarse el Yo como realmente activo? Hemos intentado resolver esta pregunta mediante la proposición intermedia: actúo sólo en tanto esbozo un concepto de Fin.

3.- Hay un tercer método sintético que, dejando de entrada indeterminado lo oscuro, va echando luz conforme avanza la exposición. Este METODO está en medio de los dos anteriores, pues lo oscuro e indeterminado es precisamente lo contradictorio en el primero. Lo hemos seguido preferentemente en nuestros últimos parágrafos e incluso siempre. La dirección de nuestra investigación es mostrar el Yo como objeto de la intuición; por tanto, este método tiene que hacernos cada vez más conocedores de nuestro Yo.

Seguimos adelante: Hemos visto que toda localización es relativa. Pero una, la **A.-**, tiene que ser ABSOLUTA, si queremos evitar el círculo. **A** está allí donde la he colocado. Ésta queda determinada mediante sí misma y mediante mi ACTUAR ABSOLUTO. En virtud de esta proposición no se ha dicho nada propiamente y no podemos pensarla. Ahora bien, [la proposición] mantiene todo lo anterior y tiene que ser verdadera. Tenemos que mostrar por tanto su posibilidad. ¿Cómo es posible entonces la localización ABSOLUTA que tenemos que aceptar con motivo de la relativa?

1.- Lo exigido es imposible. **A.-** debe ser determinada en virtud de mi actuar; pero el único ACTUAR que se presenta aquí es el intuir, el poner la cosa en el ESPACIO . Esta intuición debe ser lo determinado y al mismo tiempo lo regulativo del actuar.

Porque coloco un objeto en un espacio determinado, el lugar del mismo está *caracterizado* mediante mi ACTUAR. ¿Mediante qué clase de actuar mío? Sabemos sólo de un PONER-

INTUIR el objeto en este o aquel lugar determinado, y esto DETERMINADO debe ser al mismo tiempo lo DETERMINANTE -¿la regla y la ley deben ser también lo regulado? Esto no es posible, sino que lo DETERMINANTE tiene que estar fuera del que intuye, [es] a lo que se dirige el intuyente.

[109] Pues no se habla aquí de la intuición en general, sino de una determinada que debe ser verdadera objetivamente y en la cual el Yo se pone atado desde cualquier consideración. Pongo algo en el espacio, este algo es efectivo aquí. Arriba hemos observado que la libertad de la INTELIGENCIA sólo consiste en que puedo pensar en general el objeto en un lugar distinto del que efectivamente está, y en esta posibilidad reposa la posibilidad de la inteligencia para ponerse en el pensar como objetivamente activa, si no quiere extraviarse en relación con la verdad.

Sólo que aquí se está hablando de una representación determinada de lugar. Me tengo que representar el objeto en un lugar determinado, si mi representación debe ser verdadera. Esto no puede depender de la intuición o de la actividad ideal del Yo y de las reglas del mismo.

Entonces, ¿De qué depende la verdad de la representación de lugar? ¿Qué es lo coactivo y lo que me fuerza a pensar un objeto exactamente allí donde lo intuyo? La respuesta a esto reside ya en lo anterior; de ahí que no estemos ante nada nuevo. Analicemos mejor lo anterior y determinémoslo más aún para nuestro conocimiento.

Todos afirmamos que hay algo efectivo en un espacio determinado: tengo que ponerlo ahí donde está. Pero esto no depende de mi pensar, sino que tiene que ser puesto determinado según el espacio.

2.- El fundamento de todo pensar objetivo es nuestro propio estado; me explico mi propio estado, es decir, pienso objetivamente. Según esto, que tenga que poner un objeto precisamente en ese lugar debería fundarse en nuestro propio estado y partir de nosostros mismos, pues todo pensar OBJETIVO no es otra cosa que explicación de mi propio estado. Pero, ¿es también así en la experiencia? Naturalmente.

A.- Siempre se ordena a las cosas en el espacio según la mayor o menor lejanía de uno mismo y según la situa-

ción respecto de sí mismo, sea cerca o lejos, derecha o izquierda, delante o detrás, arriba o debajo de mí. De ahí que la localización de las regiones celestes se determine a partir de mí como punto medio. Allí donde veo la salida del sol es la mañana, etcétera.

B.- Y así, todas las distancias grandes o pequeñas se tasan según la mayor o menor aplicación de tiempo y fuerza que se requiere para llegar al objeto; por ejemplo, horas, millas, etcétera.

NOTA: Todo espacio es medido por el tiempo, y a la inversa.

[110] Toda localización parte, por tanto, de nosotros. Todos los objetos se determinan en su espacio por mí. Pero según esto, yo mismo tendría que estar en el espacio con anterioridad a toda representación, tendría que serme dado a mí mismo en el espacio.

3.- Una representación tiene (según lo anterior) realidad y validez objetiva, si se sigue necesariamente desde un sentimiento, si el mismo tiene CAUSALIDAD para actuar sobre el que representa. Según esto, tendría que sentirme en el espacio, mi localización del objeto en el espacio tendría que seguirse desde el sentimiento de mí mismo en el lugar. Pero esto no es posible, pues el espacio no se siente, sino que meramente se intuye. Así ambos, sentimientos e intuición, tendrían que reunirse mediante un tercero que residiera en medio, en uno y el mismo Yo, del que necesitamos para unificar intuición y sentimiento en una y precisamente la misma conciencia. Algo así es ya posible por el sistema de la SENSIBILIDAD.

O esto mismo desde otra perspectiva: debo (igual que antes) unificar dos sentimientos y una intuiciónn en relación con mi estado completo, lo que no sería posible si no permaneciera constante el sistema de la sensibilidad. Pero un sentimiento de limitación no existe sin el sentimiento de impulso; por tanto, el sistema de la limitabilidad no es sin el sistema del impulso en general. Todo esto reside sólo en el sentimiento. Pero en tanto que una intuición debe ser, tiene que ser también todo esto, pues no hay intuición sin sentimiento. El Yo que intuye y el Yo que siente están unidos en uno y precisamente el mismo. Pero en cuanto el Yo se pone como intuyente, se pone

completamente como intuyente y precisamente en relación con el sentimiento. El Yo se intuye como intuyente y se siente como sintiente; todo ello está inseparablemente unido en su esencia. Puesto que el Yo entero se siente y se intuye, tenemos algo cuádruple; pero estamos interesados únicamente en lo último, a saber, en la intuición: **1.-** intuición de la intuición, así como **2.-** sentimiento del sentimiento, son diferentes, distintos y opuestos recíprocamente, sólo que unificados en una y la misma conciencia. Ahora bien, el Yo completo se siente e intuye, y entonces tendríamos también algo cuádruple, **1.-** limitación particular, **2.-** impulso, **3.-** sistema de la limitación *en general*, **4.-** *impulso en general*.

La forma de la intuición es espacio y materia; por tanto, el Yo se convierte a sí mismo en espacio y materia en cuanto es limitado e impulsivo; puesto que en el espacio sólo hay materia, entonces el Yo mismo está en el espacio según su actividad práctica y es también MATERIAL. [111] De su espiritualidad hablaremos después.

En cuanto que soy impulsivo, mi impulso apunta a una CAUSALIDAD infinita, y entonces es infinita y ABSOLUTAMENTE libre. No hay ninguna consideración posible en la que pudiera detenerse. Mediante esta libertad de impulso, materia y ESPACIO devienen infinitamente divisibles, en tanto que mi impulso en general se piensa como actividad. Pero en cuanto que mi impulso se refiere a la LIMITACION, está encerrado y determinado y se convierte en un determinado QUANTUM. Sin embargo, también soy libre desde este punto de vista para proporcionar o no CAUSALIDAD a mi impulso; por tanto, el espacio en el que soy depende de mi voluntad, y la MATERIA que debo ser es mi *cuerpo* en tanto que es articulado, que naturalmente es libre como el espacio.

ESPACIO Y MATERIA en la que soy, y en la que yo mismo me convierto en la intuición, tiene que ser libre, pues el lugar y la posición en la que soy (como el ESPACIO) depende de mi voluntad, de mi movimiento; así también la MATERIA, mi cuerpo, en cuanto que no está ORGANIZADO sino ARTICULADO; por ejemplo, el movimiento de uno o más de nuestros miembros o de una gran o pequeña parte de los mismos depende de mi arbitrio. Pero no todo nuestro cuerpo está en nuestro poder, como por ejemplo

la digestión, la CIRCULACION de la sangre (en suma: la organización del mismo), y por consiguiente, en cuanto que mi cuerpo es *sentido y órgano*: es decir, sede de mi sentimiento de lo dulce, duro, rojo, sonido, etc, etcétera. Aquí se toma cuerpo en este sentido. En la intuición, el sistema de mi limitabilidad y de mi impulso se convierte para mí en mi cuerpo (ARTICULADO) - en su unificación sintética, porque mi impulso es limitado. Por consiguiente, no me siento en el espacio, sino que me intuyo como lo que siente, y en verdad como sintiéndome en el ESPACIO y, mediante ello, los objetos en el mismo.

4.- La intuición apunta aquí al objeto, pues sólo aquélla es una intuición *determinada* y, en verdad, es la primera determinada, pues el comienzo de la conciencia efectiva parte de los objetos y el Yo se pierde en los mismos. Por tanto, intuición del objeto y del concepto del mismo es el comienzo de todo conceptualizar. Sólo en la intuición del objeto llego a ser en general el que intuye y me conceptualizo a mí mismo. Tampoco se puede hablar aquí del actuar de mi cuerpo en el espacio, sino sólo en cuanto que es el medio de sentirme o intuirme en el espacio.

La intuición del espacio infinito lleno de MATERIA es lo DETERMINABLE [112] de lo que parte toda intuición. Dicha intuición del espacio infinito completo está puesta como precediendo al tiempo, pero sólo para los filósofos; sin embargo, en la conciencia se presentan en unificación sintética. En este estado del impulso infinito y del intuir llego a ser limitado; por ello Yo mismo y algo externo a mí, la naturaleza restante, llegan a ser algo para mí. Pero no me pongo como objeto de la intuición, sino como lo activo. La intuición de mí mismo se manifiesta, según esto, como mero sentimiento, como la parte determinante y constringente; pero la intuición [aparece] como lo determinado y, así, toda determinación del espacio parte de la determinación de mí mismo en el espacio, y a la inversa. Intuyo en primer lugar el objeto, pero en esta intuición tengo que presentarme como lo intuyente; sólo que me intuyo meramente como lo sintiente y mediante ello caigo en el espacio.

Por ejemplo, la lejanía de un objeto se determina a ojo, a discreción. Pero, ¿cómo se llega a este medir, a esta localización? ¿Cuál es la medida? Reside inmediatamente en el ojo

mismo. Aprehendo una parte grande o pequeña del espacio, y calculo qué QUANTUM de VER se necesitaría hasta aquí o hasta allí; a través de mi ver me zambullo en el espacio. Pero, ¿qué es este *ver*? ¿Tiene cantidad y grado? Ver es algo ABSOLUTO, el ESQUEMA de lo externo para la actividad interna, y si esto es así, entonces los objetos tendrían que yuxtaponerse unos a otros y caer juntos [en el espacio]. A esto se une la intuición interna de la línea que trazo desde mí hasta el objeto, pues calculo el empleo de fuerza y tiempo que necesitaría para situarme allí donde está este o aquel objeto, y cuántas veces tendría que cambiar mi cuerpo para llegar a la cosa. Mi impulso es la medida, y el lugar donde estoy es el TERMINUS AD QUO. Mi proceder es inmediato y no se puede aprender, sino que se alcanza únicamente por el ejercicio. Desde aquí se ve que nuestro representar influye sobre la determinación de nuestra capacidad práctica; sobre esto se fundamenta el pensamiento de la verdad objetiva.

5.- Lo DETERMINANTE y lo DETERMINADO están sintéticamente unificados. No puedo determinar nada en el espacio sin ponerme a mí mismo en él; lo último es condición de posibilidad de lo primero, esto es, de poner algo en el espacio, y a la inversa. Pero pongo ABSOLUTAMENTE el espacio mismo.

§11

[113] "Cada objeto mantiene su lugar en el ESPACIO en relación con el [Yo] que representa. Y fuera de esta relación no es posible ninguna localización. Pero aquello por lo que otro debe ser determinado en el espacio, tiene que estar en él. El ser racional se pone a sí mismo, por tanto, en el espacio como ser impulsivo práctico. Este impulso internamente sentido y aceptado junto con el intuir del objeto necesariamente vinculado con el sentimiento en la forma de la intuición, es la medida originaria (e inmediata) para toda localización. No es posible poner algo en el espacio sin encontrarse a sí mismo en él, pero esto no es posible más que en tanto se pone un objeto en él".

Se estaba hablando hasta ahora de la medida originaria, que consiste en el cálculo del Yo de la aplicación de su fuerza

que necesita para llegar junto al objeto. De ahí que tengamos que investigar cómo es posible esta APLICACION de fuerza, este QUANTUM de impulso reprimido que gasto en este medir. ¿Cómo conozco esta medida, cómo es posible medir esta *medida misma* para a través de ella medir algo más? Para contestar a esto tenemos que investigar en primer lugar qué es FUERZA en general. ¿Cómo llega la INTELIGENCIA a este concepto? Aquí las capacidades teórica y práctica se limitan nuevamente entre sí.

1.- El concepto de *fuerza* sólo puede derivarse de la conciencia de la voluntad y de la casualidad unida con ella. Por ello debemos hacernos ante todo la pregunta: ¿Cómo nos encontramos propiamente cuando nos *encontramos QUERIENDO y adscribimos CASUALIDAD a este querer en el mundo sensible?*

A.- El QUERER no puede deducirse sino sólo mostrarse en el intuición. Es algo originario, lo más primario e inmediato. ¡*Quiere* una vez y mira cómo lo haces¡ Pero esta exigencia presupone la siguiente: ¡Piénsate deliberando¡; es decir, [pensando] si debes hacer esto o aquello. ¿Cómo se nos aparecen aquí los pensamientos? Tenemos una representación determinada de las acciones posibles y un concepto determinado como algo posible dependiente de nosotros, pero el concepto de actuar está todavia oscilando en el deliberar, aún no está fijado ningún actuar determinado, pues lo opuesto no está aún excluido, es aún posible. En este [114] oscilar se nos aparece, por tanto, el concepto de ACTUAR en cuanto aún no estamos decididos.

Pero si nos pensamos tomando una decisión, si QUIERO una vez efectivamente algo, entonces el concepto de nuestro actuar nos aparece como lo unico que debe suceder y no otro algo posible contrapuesto. QUERER algo es una exigencia CATEGORICA incondicionada. Lo QUERIDO aparece como un POSTULADO absoluto de la efectividad que exige sólo este SER y ningún otro. (No se piense aún en el imperativo categórico). En el QUERER nos manifestamos como produciendo algo nuevo que antes no existía. Lo QUERIDO es exigido como algo efectivo, es una exigencia de efectividad.

Lo QUERIDO existía en la DELIBERACION sólo IDEALMENTE; hemos mantenido diversas acciones posibles acerca de nuestro querer, pero sólo PROBLEMATICAMENTE. Ahora lo QUERIDO deja de

serlo, por decirlo así, y lo consideramos como nuevo. El querer aparece por tanto como *productor* desde una limitación autorealizada de la capacidad de la voluntad, que es superada y abandonada mediante la dirección a lo determinado, mediante el querer.

En el DELIBERAR el impulso está disperso en lo opuesto, y de ahí que no es ningún QUERER; éste, por el contrario, es la CONCENTRACION del IMPULSO disperso sobre un punto. ¿Según la ley de la razón, se mantiene esta CONCENTRACION para el querer? Esto se sigue desde lo anterior. El Yo se encuentra a sí mismo, y es consciente de sí en el transitar desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. Esta CONCENTRACION es el punto del transitar. Sólo CONCENTRANDONOS somos conscientes de nuestro QUERER. ¿Pero de qué manera somos conscientes de nuestra voluntad, esto es, según su forma, habida cuenta de que hasta ahora sólo hemos considerado lo MATERIAL de la voluntad?

Ambos, el deliberar y el querer determinado, son en el fondo sólo un PENSAR DETERMINADO. Aquél es PROBLEMATICO, éste catégorico. Pero en el Yo nada es excepto lo que él pone. Por consiguiente, tampoco hay en el mismo ningún pensar sin que él lo ponga. Este pensar determinado que queremos nombrar es, por tanto, inmediato. Mediante el pensar del querer, quiero; y porque quiero así, pienso el querer.

[115] Según esto, la voluntad es algo absoluto; sujeto y objeto son uno y precisamente lo mismo. No hay aquí ningún objeto presente como la intuición externa; ella carece de esquema, pues el querer y el pensar del querer no están escindidos en la conciencia, como [sucede] por el contrario en una representación de un objeto -donde me distingo en tanto representante y representado-, sino que soy UNO, el que QUIERE y el que piensa queriendo. (Sucede así con el querer lo mismo que con el sentimiento, que también según lo anterior era algo ABSOLUTO e inmediato. Así algo inmediato es necesario para deducir de él lo mediato. De ahí que querer sea lo más alto y originario: si no me pienso queriendo, nada es).

Este concepto de mi querer inmediato es el fundamento de los noúmenos de Kant, que él no ha fundamentado suficientemente. Los NOUMENOS kantianos se presentan aquí completamente separados, pues él dice únicamente: tenéis que co-

locar algo por debajo de toda experiencia; pero no se hace filosofía con rigor si no se DEDUCE el Cómo y el Por qué. En KANT estos NOUMENOS son QUALITATES OCULTTAE -afirma que no hay ningún puente entre el mundo INTELIGIBLE y el mundo de los fenómenos. Esto viene de que él consideró al Yo sólo desde una cara, meramente como unificador de algo diverso, y no también como PRODUCIENDOLO. Sobre esto [versan] las siguientes notas.

Este puente lo tiende ahora con facilidad la DOCTRINA DE LA CIENCIA. Considera al mundo INTELIGIBLE como condición del mundo de los fenómenos. Este se construye sobre aquél, y el mundo INTELIGIBLE reposa sobre el Yo, y éste sobre sí mismo. Sólo en el querer del Yo, sujeto y objeto son uno y el mismo a la vez; mediante el querer y el pensar del querer, el Yo produce algo NUEVO. El concepto de QUERER es, por tanto, aquél sobre el que se fundamenta todo lo ESPIRITUAL, todo lo que consiste en un mero pensar, y por eso el Yo mismo es ESPIRITU puro [116], si bien en el parágrafo anterior el Yo era corporal o MATERIAL. Los dos, el Yo ESPIRITUAL y el MATERIAL, deben reunirse en uno que ya se encontrará. Según esto el NOUMENO es algo meramente producido mediante el pensar, pero *meramente* por el pensar, sin sentimiento o intuición alguna. Pues lo que se produce por estos últimos son PHAENOMENA, fenómenos sensibles, porque afirmo que les corresponde algo exterior a mí. Nuestro querer es producido entonces mediante nosotros mismos. De ahí que Kant niegue la intuición INTELIGIBLE. Kant dice que los conceptos tales como voluntad, fuerza, etcétera, son NOUMENOS; existen; pero, ¿para quién? Es claro que no hay dos Yo. Los NOUMENOS y los FENOMENOS existen para un Yo indiviso. Esta pregunta ya la había planteado el Sr. HILSEN*.

¿Cómo sé que ellos existen? La respuesta habitual es: mediante la conciencia inmedita. Pero esto no significa nada más que mediante *intuición* INTELIGIBLE. Me observo en el pensar, pero sin ningún espacio, pues de otra manera sería intuición sensible. Tales NOUMENOS son *conceptos puros*, y la capacidad para ellos *razón pura*. De ahí la CRITICA DE LA RAZON PURA kantiana. Pero la DOCTRINA DE LA CIENCIA es algo completamente distinto; ella se ocupa también de los FENOMENOS, de

todos los que produce el Yo según su capacidad total y debe agotar el ámbito total de la conciencia.

2.- Queremos aclarar el concepto de voluntad mediante un OPUESTO que no sea el [concepto] de DELIBERAR, a saber, mediante el concepto de *deseo*. ¿Cómo se distingue el deseo del querer? Kant dice que mediante la voluntad debe realizarse ALGO, mediante el deseo no. [117] Lo *deseado* puede tomarse en un doble sentido. O se considera que cuando deseamos querer esto no depende de nuestra voluntad, o que aunque depende de nuestra voluntad podemos no decidirnos a querer. Esta última es la disposición habitual de muchos hombres, que no hacen más que desear, pero nunca quieren ni se deciden a aplicar los medios para ello; por ejemplo, querer ser virtuoso sin vencer las penas, sin esfuerso. Estos deseos impotentes habitualmente se confunden con el querer. La primera manera de deseo, cuando se considera que no depende de nuestra voluntad (por ejemplo, que alguien me regales mil táleros), no contribuye mucho a la presente distinción acerca del querer. La segunda sí.

¿Cuál es entonces la diferencia CARACTERISTICA? En un tal deseo hay algo completamente determinado; mi pensamiento no oscila entre opuestos como en el DELIBERAR; el deseo mantiene firmemente su objeto y en esto es igual a la voluntad. También aquí se exige el objeto del deseo, como en la voluntad; pero no categóricamente. Siempre hay en el deseo un pensar condicionado, y sólo cuando desaparece lo condicionado, entonces, se desea querer. Por ejemplo, si para ser educado no se exigiera ninguna diligencia o fatiga. Pero, ¿dónde reside lo INCONDICIONADO de la EXIGENCIA en el querer, y qué ingrediente del deseo abandonamos?.

En el QUERER abstraigo de todo excepto de lo QUERIDO; esto no sucede con el deseo. En el querer, el espíritu no atiende a otra cosa que lo querido. Esta es la CONCENTRACION de mi impulso y de mi pensar en un punto -de todo el hombre interior con todas sus capacidades; en el deseo, la IMAGINACION vaga todavía. Tómese como ejemplo la más estricta atención, esto es, la limitación de mi pensar sobre un punto; aquí existe por consiguiente también querer y aquélla [limitación] se lleva a cabo meramente por el QUERER. O figurativamente: en el querer el

hombre reúne su ser entero en un punto y todo lo demás, excepto él, no existe para el hombre completo.

Todo lo querido es una serie CONTINUA y determinada del ACTUAR y del sentimiento. Es un transitar de un estado de sentimiento a otro, o en relación con la intuición de un objeto en la medida en que el mismo no permanece más, sino que otro debe ocupar su lugar. La cosa debe llegar a ser otra. [118] En ningún querer puede haber un salto, un HIATO, sino que el querer es una serie continua en una dirección determinada.

En el desear también se piensa esta dirección, pero él surge para que la Imaginación sobrepase y separe libremente los miembros de esta cadena y no para mantenerse en este proceso. De lo necesario a la Imaginación para que no vague, surge el concepto de FUERZA, ENERGIA para querer algo, una aplicación de poder, un empuje. El querer es, según esto, un operar interno sobre el vagar [para llevarlo] hacia *un* punto.

No tenemos una expresión determinada para este operar interno: oscila entre representación y sentimiento, sin llegar a ser ni lo uno ni lo otro. Se le podría llamar un *sentimiento* INTELIGIBLE. No es propiamente un sentimiento, pues no se presenta ninguna limitación, sino más bien lo contrario: es un romper la limitación que surgió por la deliberación, pero que es rota mediante la decisión. Y sin embargo, es sentimiento intelibible en cuanto la Imaginación tiene una TENDENCIA a desorientarse y requiere, por tanto, un esfuerzo *interno* para fijarla. En cuanto realizo este acto llego a ser inmediatamente consciente de él. Y mediante ello se puede entroncar el mundo externo en el interno. Me limito a esta dirección. Esto sería FUERZA PURA de la INTELIGENCIA en cuanto que se concentra mediante el querer, y mediante este actuar por el que me dirijo hacia un punto surgiría, por tanto, un SENTIMIENTO DE FUERZA.

Todavía algunas observaciones. Como hombre puedo considerarme desde dos puntos de vista, teorético y práctico. El teorético consiste en un libre pensar según ciertas reglas. ¿Por qué y mediante qué se distingue del práctico?; esto es: ¿por qué no puede tener lugar en el *actuar*?, ¿por qué no es posible? Porque aquí [en el actuar] la libertad está completamente reprimida, porque aquí no es posible ninguna elección de dirección, ningún comparar, sino que en el ACTUAR estoy firme-

mente dirigido a un punto. En esto descansa la vida, que surge desde el querer dirigido. Este punto de vista práctico, este querer dirigido, es el más importante.

3.- Más aún: mi voluntad debe tener CAUSALIDAD en el mundo de los fenómenos, debe operar algo inmediatamente en la experiencia externa. ¿Qué reside ahora en esta CAUSALIDAD? Por la causalidad de mi voluntad se produce una serie y un cambio continuos en mis sentimientos. Es un avanzar continuo del Yo mediante una serie [119] de sentimientos desde el estado del que parte tan pronto como quiere algo, hasta el [estado] que quiere. Debe haber un cambio, algo diverso en mis sentimientos, una serie en los mismos; y sin embargo, los puntos más próximos en mi capacidad de sentir no se contraponen, ya que debe haber una serie *continua* sin saltos. En la masa total del sentimiento nunca hay dos puntos opuestos. ¿Cómo es posible entonces algo diverso?

Si arranco dos partes de esta línea, entonces se oponen. Pero esto diverso debe referirse a su vez a otro, pues de otra manera la unidad de la autoconciencia sería dañada y no sería posible. Pues no podrían tener lugar en el mismo Yo sentimientos opuestos. ¿Cómo deben estar unidos y comparados estos sentimientos opuestos?; esto es, ¿cómo puede considerarse una serie completa de sentimientos como UNA, como un flujo progresivo, como un transitar continuo desde A a B? Ante todo, esto diverso del sentimiento no puede unirse *en general* mediante el intuyente (como arriba), sino que también debe serlo como efecto de una única eficacia indivisa de la voluntad, como producto del Yo, y ser referido a esta su voluntad; es decir, como consecuencia de esto se toma esto [diverso] y ningún otro.

Pero esta unificación es posible sólo porque cada particular en la masa de lo DIVERSO se considera condicionado mediante cierto otro, y éste condicionando a un tercero, etcétera. Este particular tomado se relaciona con otro particular como condicionado y con un tercero como condicionante. Por ejemplo, B no puede ser sin A; B es entonces en este respecto lo condicionado; A, por el contrario, bien podría ser aunque B no fuera. Pero así como A se relaciona con B, así se relaciona B con C, y en este respecto B es lo *condicionante* y podría ser

aunque C no fuera, etcétera. Por esto, lo diverso llega a ser una serie, y ésta es la relación de DEPENDENCIA. La mejor explicación de esto es el movimiento continuo de un cuerpo en el espacio según una cierta dirección.

Pero en la relación de DEPENDENCIA todo miembro particular es sólo posible. Unicamente el primero es necesario. Cualquiera de los siguientes no está determinado, sino sólo condicionado. Y lo antecedente es sólo lo DETERMINABLE, no lo determinante. Lo determinable es precisamente una diversidad posible de la cual se arranca un particular, pero que no es producido por el precedente; no se dice o se determina que sólo sea posible lo que sigue, sino que sólo se condiciona que si éste debe ser posible, el primer miembro tiene que ser efectivo. [120] Mediante esta relación de la DEPENDENCIA se une efectivamente lo diverso del sentimiento en general; de cada miembro posible que tome tiene que haber un antecedente y continuarse hacia atrás. UNO no se puede pensar sin TODO.

Pero esto diverso del sentimiento no sólo debe ser unido en general, sino también con el Yo en el concepto como un producto de la voluntad. El Yo siempre es lo DETERMINANTE en el transitar; es aquello por lo que se explica el tránsito de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. ¿Por qué precisamente después de B se elije C, siendo así que existen más puntos posibles? El fundamento de esto es el Yo como lo DETERMINANTE.

Si se habla de unificación de lo diverso, no se habla de un sentimiento DETERMINADO, sino de la actividad IDEAL o intuición. Esta es aquélla que se sigue de un sentimiento y, por tanto, de algo objetivo. Pero este producto no es inmediato, sino algo imaginado *encontrado* como tal. Es un ESQUEMA. Sujeto y objeto son diferentes. Pero el objeto no es materia en el espacio, sino la relación de lo diverso en su unificación. Este ESQUEMA aparece como secuencia temporal en cuanto que esta relación de lo diverso se intuye unida en la relación de la DEPENDENCIA. El tiempo es, por tanto, sólo la forma de la intuición de lo diverso en unificación en virtud de la DEPENDENCIA. Mediante este proceder se origina un tiempo para la Imaginación . El primer querer indiviso se repite y, por decirlo así, se extiende sobre lo diverso. Mediante ello surge una secuencia temporal. El Yo como

lo determinante en esta SINTESIS DE LO DIVERSO cae, por lo tanto, él mismo en el tiempo.

Aquello por lo que el Yo se determina se llama fuerza; y allí donde se considera ese determinar como algo objetivo en la forma de la intuición, deviene FUERZA SENSIBLE. Me determino desde A a B. Esto es un acto. Ahora entra en juego un ulterior transitar y, mediante ello, surge algo diverso que está fundado en la causalidad de mi voluntad; por tanto, pongo varias veces mi voluntad, a la que antes (en el primer acto) puse absolutamente y la extiendo en virtud de ello sobre algo diverso, surgiendo así la CONTINUIDAD del tiempo o serie temporal, secuencia temporal. Corresponde a esto, entonces, una voluntad continua y repetida a través de la cual se dividió la línea continua.

[121] Por ello se extiende también la fuerza en tanto que actúa moviéndose continuamente a través de los miembros intermedios, se limita en la intuición y aparece, por tanto, como algo DADO, como fuerza natural, FUERZA SENSIBLE O FISICA; pues me aparece en la intuición como objeto, como algo NACIDO. La *fuerza* (física) en el mundo sensible, es por tanto, mi voluntad pensada sensiblemente, considerada en la forma de la intuición.

Breve repetición de la conexión: En el querer soy inmediatamente consciente de mí mismo, soy uno con la voluntad que piensa y que quiere. El querer concentrado es, en esta medida, una fuerza *pura* de la inteligencia. Nuestra voluntad debe tener CAUSALIDAD en el mundo de los fenómenos -y entonces nos aparece como un progresar del Yo a través de una serie de sentimientos. Desde el estado del que partía allí donde quería, hasta el estado que quería, hay una serie continua. Esto diverso debe unirse mediante el intuir y referirse a la voluntad; esto es, a consecuencia de ello se acepta este sentimiento y no otro. Esto sucede mediante la dependencia. Así surge una serie temporal. Lo que meramente es objeto me lo represento sólo así; pero puedo modificarlo también. Esto sucede por la fuerza física. Pero un verdadero querer no puedo pensarlo sin que sea efectivo. ¿Qué es por tanto propiamente la fuerza sensible en relación con nuestro pensar?

Ante todo es un concepto, y surge para mí mediante un pensar en cierta vinculación. No es una intuición determinada, sino que cuando vinculo lo diverso del sentimiento para mi QUERER, entonces surge el concepto de fuerza. Este concepto es en parte *sensible*, en parte INTELIGIBLE; INTELIGIBLE es la *materia*, sensible la FORMA. La forma de la fuerza es el *tiempo*. Mi querer se repite a través de lo diverso extraído. Este concepto de fuerza es el [concepto] mediador, el puente entre el mundo INTELIGIBLE y el mundo de los fenómenos. A través de él sale el Yo de sí mismo vinculando un mundo a su autoconciencia. La voluntad es absoluta e *inteligible*, pero la forma de la misma, en cuanto que se extiende sobre lo diverso del sentimiento, es SENSIBLE.

Según KANT, la fuerza es un NOUMENO en cuanto que es un mero concepto simplemente producido por el pensar. Según su sistema [122], la fuerza no reside en el mundo INTELIGIBLE, sino que aquí reside sólo, según Kant, la libertad. Pero nosotros tenemos tres clases de conceptos:

1.- *sensibles*, que se fundamentan sobre un ACTUAR sensible.

2.- inteligible: el QUERER.

3.- aquéllos que quedan entre ambos como mediadores; por ejemplo, la fuerza.

La fuerza no se puede sentir, pero tampoco es suprasensible como la voluntad, pues mediante aquélla abordo a los cuerpos en el mundo sensible. Por tanto, ella está sintetizada a partir de ambos, sensible e INTELIGIBLE.

4.- La localización debía DEDUCIRSE a partir del intuir un quantum de fuerza. ¿Comprendemos ahora esta posibilidad? El concepto recién deducido de fuerza física es mantenido y siempre repetido para la posibilidad de este medir o de la localización. Sin una fuerza no hay nada móvil, no puede describirse ninguna línea, pues para poder moverme, la fuerza tiene que estar ya en mí. Mediante esta continuación de la fuerza surge para nosotros lo diverso que debe estar en la línea. Este trazar líneas para la localización es, por tanto, un hacer sensible y tiene que ser, por ello, esquematizado; este su ESQUEMA, lo inteligible, tendría que sensibilizarse, pues las actividades IDEAL

Y REAL fueron antes divididas y tenían por tanto que unirse de nuevo.

Pero además de la fuerza hay aún más condiciones de este medir, a saber: la intuición de mí mismo como sintiéndome inmediatamente en el espacio, que se encontró originariamente; por tanto, tengo que estar también en el espacio. El Yo tiene que quedar como fundamento en tanto que medida originaria para todo medir. Me pienso dentro del espacio más próximo según una cierta dirección, espacio que sin embargo no lleno ahora, y así continúo siempre desdoblándome, llegando a surgir poco a poco la línea como un quantum determinado. Como consecuencia de ello tiene que ser posible una SUCESION, y lo diverso sucesivo tiene que ser UNO; permanezco siempre en el mismo espacio incluso en la SUCESION. ¿Cómo es posible esto?

Sólo porque lo diverso es puesto en la relación de dependencia. No puedo estar en la segunda posición si no hubiera partido de la primera. Por ello lo diverso en el espacio se convierte simplemente en [123] UNO. Por ejemplo, el contar sólo es posible porque pienso junto con lo nuevo lo ya contado y refiero esto a aquello: 1.2.3 . El progresar es también la ma nera natural de la SUCESION de la repleción del espacio; de ahí que los pasos son la medida habitual, natural y primaria. Esta SUCESION de la repleción del espacio a través de un progresar homogéneo ocurre ahora en el tiempo, pero sucede en un momento. Un número determinado aprehendido de tales momentos da el tiempo. De esta progresiva y sucesiva repleción del espacio procede la expresión: "no hay HIATO o salto para la CONTINUIDAD "; pues con cada paso lleno precisamente tanto espacio como antes -si lleno más, entonces salto.

5.- Pero la fuerza física se pone sólo como consecuencia de un sentimiento; entonces ella tiene lugar sólo en un ACTUAR efectivo, pues el proceso de la fuerza física hacia la meta se llama ACTUAR. Como sucesión en el tiempo, ¿no es ella algo INTELIGIBLE? Esto es lo que nos parece como resultado de las leyes de la intuición; en sí no es así. No podemos contentarnos con algo meramente INTELIGIBLE, con algo que no está en absoluto en el tiempo y que no es diverso. Tal cosa es meramente nuestra voluntad. Las cosas deben ordenarse en el espacio mediante nuestra fuerza, pues el concepto de fuerza surge para

nosotros mediante el ACTUAR; por lo tanto, la conciencia también sólo es posible como consecuencia de una tal eficacia REAL.

§12

"Nuestro impulso o nuestro empleo de fuerza es la medida para toda determinación del espacio. La fuerza pura o interna es la eficacia de la voluntad intuida inmediatamente y, por consiguiente, intelectualmente. Mediante ella la capacidad completamente libre del Yo se dirige a un punto. La fuerza externa o física es precisamente esta ENERGIA de la intuición sensible que se extiende a través de una serie temporal, en la cual lo diverso de la capacidad del sentimiento determinado por la CAUSALIDAD de la voluntad se piensa en relación de la DEPENDENCIA; sólo a través de esta relación puede [lo diverso] ser llevado a la unidad de la conciencia. Pero una tal fuerza física puede ponerse sólo en una eficacia real; consecuentemente la localización de la cosa (y con ello la conciencia misma) sólo es posible en virtud de una eficacia REAL".

[124] **APENDICE: Explicación más precisa del concepto de Tiempo.**

Este concepto es decisivo para el sistema de la DOCTRINA DE LA CIENCIA, así como en general para todo IDEALISMO. Muestra la relación de nuestro sistema con el kantiano y, en particular, con el sistema de la CRITICA DE LA RAZON PURA. De la génesis de este concepto depende sobre todo [este sistema], pues sólo de esta manera se mantiene correctamente el IDEALISMO CRITICO. La tarea es, por tanto, la siguiente: unificar lo diverso del sentimiento derivado de una determinación de la voluntad. En virtud de ello veo surgir la unidad, pero los sentimientos me aparecen siempre como algo DISCRETO, como algo que yace separado, que cae en un tiempo en el que los sentimientos deben seguirse unos a otros. Obtengo así dos tiempos: uno en sí y otro en el que acojo lo diverso, tal y como se puede concluir en Kant y como es evidente en Reinhold*, el cual también tiene dos espacios. Para verificar tal doble tiempo [van destinadas] las siguientes notas.

Soy limitado en general, y esta mi limitación constituye todo mi estado desde, en y para toda la eternidad. Más allá de esto ni se puede ni se tiene que preguntar, pues en la limitación tiene la razón su final. Quien pregunta es ya precisamente nuestra razón y ésta comienza con la limitación. Dado que la respuesta ha de ser racional, no puede preguntarse más allá de la misma. Además se habló de un cambio en este ser limitado, en el aprehender de mi estado, en el sentir del mismo. Pero sólo puedo aprehender DISCRETE QUANTA, pues también aquí [tiene la razón] su fin. Por ejemplo, puedo degustar lo dulce, pero no oirlo a la vez; no puedo gustar al mismo tiempo lo áspero: sólo puedo aprehender ciertos QUANTA. No puedo sentir lo sensible como tal, sino sólo dividir[lo]. Siento lo áspero sólo como áspero, no como sensible en general. Y allí donde no es posible este aprehender surge el asombro: de ahí procede lo SUBLIME.

El fundamento de que estos sentimientos sean DISCRETOS reside *en mí*, y sólo en tanto que los aprehendo existe limitación originaria, pues así es y así nos encontramos. [125] Si no nos encontráramos así, entonces nuestra conciencia no podría explicarse: A POSTERIORI, no A PRIORI, pues de otra manera nos convertimos en [filósofos] transcendentes, como el DOGMATICO con su cosa en sí.

De ahí que el tiempo dependa de esto que queda discreto y separado entre sí; pero con ello no hemos ganado nada, pues así no surgiría algo diverso para mí; quizás existiría algo diverso, pero no para mí, sino acaso para una inteligencia superior externa a nosotros que contemplara estas nuestras alteraciones. Pero entonces yo no sería UNO para mí. Me convertiría en un mero objeto, pero no para mí, sino en todo caso para otra inteligencia exterior a mí; para mí mismo no sería en general. Por ejemplo, un árbol con sus cambios a lo largo de las distintas estaciones, ¿para quién se transforma? Para una inteligencia que lo ve, pero no para sí mismo. Lo mismo sucede con los sentimientos. En un primer MOMENTO existe el sentimiento de lo verde, en el segundo el de rojo, etcétera; pero el segundo no es el primero y el tercero no es el segundo, con lo que los diversos sentimientos no serían UNO, salvo acaso para un inteligencia externa a nosotros.

Ahora debo *pensar* esto diverso; pero en virtud de esto tampoco gano nada para la UNIDAD. Pues esto sólo quiere decir que en un momento soy el pensamiento X, luego Y, luego C, etcétera. Por tanto, mi esencia, este pensamiento, sería de nuevo algo meramente DIVERSO. Pero si se quiere decir: soy consciente de mi pensar en el pensar Y, tampoco sería la cosa muy distinta. Pues en la misma escasa medida en que estos pensamientos constituyeran una comunidad, la tendría la conciencia. Yo permanecería algo DIVERSO. Sólo para una INTELIGENCIA exterior a mí que me observara en este mi pensar, sólo para ésta sería Yo UNO, como aquel árbol, como mero objeto, y como cualquier otro ser cambiante; pero para mí no existiría UNIDAD.

Sin embargo, a través de este cambio de alteraciones hemos obtenido una nota del concepto de tiempo, a saber: que el tiempo tiene que quedar como fundamento allí donde tenga lugar un cambio. Pero también pertenece al tiempo el que se le piense como VARIOS MOMENTOS en UNO. Los kantianos tienen precisamente un tal Yo que no se piensa como UNO, sino sólo como pensando X,Y,Z, etcétera. Ellos hablan de la UNIDAD DEL YO, pero el fundamento de esta unidad no se demuestra, pues antes de que sintetice ya tengo que tener un modelo de esta síntesis. La unidad tiene que existir ya. Si debo pensar esto DIVERSO como una SERIE, entonces esto mismo tiene que ser unificado con todo lo DIVERSO del pensar mediante el pensar; en todo estado tiene que presentarse lo UNO; tiene que presentarse como lo mismo en todo pensar posible.

[126] Y este UNO no es otra cosa que la *intuición* INTELECTUAL *del* QUERER del parágrafo anterior. Por medio del pensar discursivo, esta intuición se repite y se piensa varias veces en todos los MOMENTOS. Refiero todo lo DIVERSO a mi QUERER, por medio del cual lo DIVERSO debe existir; en todo lo DIVERSO tengo que poner este querer como UNO y precisamente el mismo, pues todo lo DIVERSO llega a ser para mí sólo en cuanto es puesto mediante el querer. A través del pensar discursivo este querer deviene permanente, y en virtud de ello surge el *tiempo* para nosotros, si bien mi QUERER no es en el tiempo, ya que no está condicionado.

Piénsese ahora. El pensar es en el tiempo; en todo pensar permanece la intuición del querer, pues sólo en cuanto la

refiero al pensar diverso, la intuición INTELECTUAL de mi querer deviene algo duradero. Pero es siempre la misma intuición, sólo que repetida. De ahí que el tiempo pueda considerarse como forma de la intuición intelectual, la cual (intuición INTELECTUAL) deviene sensible porque se acoge en esta forma.

Mi voluntad tiene CAUSALIDAD; en virtud de ella surgen sentimientos que sólo pueden ser aprehendidos discretamente. Pero todos ellos deben ser aprehendidos también como RESULTADOS de mi querer. A toda diversidad tiene que añadírsele, por tanto, mi querer y, en virtud de este PONER plural, él se extiende a través de la serie TOTAL de lo diverso; pero es sólo un querer y por ello la serie alcanza la unidad. A través de esta unidad surge el tiempo. Ahora bien, mi querer se intuye sólo en tanto que se extiende una acción en la serie, y en verdad esta intuición es INTELECTUAL. De ahí que esta SERIE, o el tiempo, sea la forma de esta intuición INTELECTUAL que mediante la extensión deviene sensible u objetiva. En verdad el pensar mismo no deviene objetivo, sino el objeto del pensar. Pues éste es el carácter de lo sensible: que es distinto del pensar y del intuir, que es objeto de los mismos. El tiempo es, por consiguiente, el miembro intermedio de *lo* INTELIGIBLE y *lo* SENSIBLE, lo que los une.

NOTAS

Con la intuición inteligible no se está afirmando un ACTO aislado del ánimo, de tal manera que precisamente el hombre solo y AISLADO fuera capaz del mismo; ella no es una intuición efectiva, sino lo DETERMINABLE en el pensar, lo [127] que se encuentra como fundamento de todo pensar. Es por consiguiente algo mediato, que no se puede separar en la conciencia común. Además, desde aquí se ve claramente qué significa pensar y, en verdad, pensarse algo o meramente pensar algo; no puedo, por ejemplo, decir: pienso meramente un objeto. Pero también se habla de un mero pensar o de NOUMENOS, y en este sentido pensar significa introducir lo INTELIGIBLE en lo DIVERSO de lo SENSIBLE por medio del tiempo como miembro unificador de aquello mismo. Este miembro unificador no reside por tanto en la experiencia, sino que es aportado por el que experimenta. TIEMPO *es por tanto* A PRIORI *en sentido estricto.*

A PRIORI en sentido *amplio* es precisamente el sistema total de nuestra conciencia como existente con anterioridad a toda experiencia ,en cuanto se deriva por el filósofo desde las leyes del pensar.

A PRIORI en sentido *estricto* es lo que, como consecuencia del pensar, se introduce en lo diverso de la intuición sensible desde el mundo inteligible para unir lo diverso. Los NOUMENOS, por consiguiente, son lo INTELIGIBLE sensibilizado mediante el tiempo.

Acerca de la relación de los distintos MOMENTOS temporales entre sí, Cf. GRUNDRISS, pág. 105.

LLegamos ahora al PUNTO PRINCIPAL en relación con el cual todas nuestras anteriores investigaciones sólo precedían como lo mediato o como medio de ayuda; pero también es más difícil que todo lo anterior, y tengo que disculparme si no es tan comprensible como lo expuesto hasta ahora.En primer lugar queremos colocarnos en el punto de vista correcto. La pregunta primera y fundamental era: ¿cómo llega a existir la conciencia?

RESPUESTA: Toda conciencia reposa sobre la conciencia inmediata de nuestro ACTUAR, y toda conciencia mediata es condición de este actuar. Esta es la contestación provisional que hemos dado hasta ahora, pero que aún no está suficientemente determinada. Desde lo FORMAL de esta pregunta tiene

que explicarse al mismo tiempo lo MATERIAL, el objeto de la conciencia; desde la conciencia mediata, aquella inmediata. Tenemos que elevarnos desde la [conciencia] mediata hasta aquella inmediata y mostrarla. Entonces llegaremos al final.

[128] ¿Cuánto hemos avanzado en la solución de esta tarea? ¿Dónde estamos ahora? Encontramos lo siguiente: la conciencia de nuestro actuar sólo es posible bajo la condición de nuestra libertad; que debo ser consciente de mí como ACTUANTE significa que debo ser consciente de mí como LIBRE. Pero la condición de la libertad sólo es posible bajo la condición de un concepto de Fin de mi ACTUAR. Pero, ¿Cómo es posible este concepto de Fin? La respuesta a esta pregunta aún no se ha dado completamente, sino que sólo se ha obtenido una parte de la misma en las anteriores investigaciones. Encontramos que el concepto de Fin presupone un conocimiento del objeto. ¿Cómo es posible este conocimiento? A esto se contestó en los parágrafos anteriores de la manera más determinada, a saber: por medio de nuestro ACTUAR y de la conciencia de nuestro ACTUAR es posible este conocimiento del objeto, pues sólo mediante ello es posible un sentimiento efectivo desde el que surge y se sigue por primera vez la representación de un objeto. En el parágrafo anterior se derivó la posibilidad de un sentimiento completo como consecuencia de una aplicación SUCESIVA de mi fuerza y de una referencia a mi querer. Desde el sentimiento surge ahora la conciencia del actuar.

Nota. Se está hablando de un ACTUAR determinado o pensar, de una conciencia que parte de la experiencia. Por lo común se habla de un pensar en general, de un pensar ABSTRAIDO de todo actuar, en reposo, sin ser consciente de ninguna otra actividad. Pero incluso este pensar abstracto no sería posible si previamente no se hubiera actuado de una manera determinada; pues, ¿cómo puedo abstraer allí donde no existe nada previamente? Todo pensar es un pensar determinado, y este sólo es posible en la experiencia. Después se puede abstraer libremente de la experiencia; puedo pensar, por ejemplo, el hombre en general, sólo que este pensar ha partido de un pensar particular, como cualquier otro, pues no hay un objeto en general. Pero un objeto en particular sólo es posible como

consecuencia de un sentimiento, y un sentimiento no es posible sin un ACTUAR determinado.

1.- Estaríamos acercándonos, como consecuencia de las anteriores investigaciones, al punto central de las mismas. Pero ahora vemos también de una manera completamente clara el *círculo* a menudo nombrado en el que nos liamos. Hacer completamente claro este círculo es nuestra primera intención.

Partíamos del Yo, separábamos sus actividades REAL e ideal como el ámbito del Yo, y así, desde los límites más externos del [129] Yo, nos aproximamos al punto medio del mismo. Pero el círculo en el que nos liamos consiste en que encontramos que el ACTUAR libre sólo es posible bajo la condición de un concepto de Fin. La libertad es precisamente el transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO, pero tengo que conocer lo determinado, tengo que tener un concepto de Fin. Pero esto es posible sólo bajo la condición del conocimiento de un objeto del ACTUAR; este conocimiento, por el contrario, sólo es posible bajo la condición de una acción. Por tanto, el concepto de Fin como A PRIORI (en sentido amplio, esto es, como fundado en las *leyes* del pensar previas a toda experiencia) sólo es posible bajo la condición de un conocimiento A POSTERIORI, y éste a su vez sólo bajo la condición de aquel concepto. Por tanto, la explicación de nuestra conciencia se repliega sobre sí misma y es explicada mediante el siguiente círculo: B (el conocimiento objetivo) es por A (el concepto de Fin) y A es por B.

De este círculo depende no sólo la comprensión de nuestro idealismo, sino de todo el sistema del IDEALISMO CRITICO. Esta dificultad sólo puede solucionarse sintéticamente, esto es, de tal manera que el concepto de Fin y el objeto tienen que pensarse como uno. De ahí que tenga que haber en la razón algo en el que los caracteres de ambos coincidan. Esta síntesis es precisa y meramente para los FILOSOFOS en relación con sus investigaciones acerca del Yo; es una TESIS ABSOLUTA para el Yo originario, el cual procede de una manera meramente analítica. Según la propiedad del METODO sintético, las anteriores proposiciones continúan siendo siempre verdaderas y tienen que serlo; sólo que se intercala un miembro intermedio que las una para la más precisa determinación y configuración de las mís-

mas. También aquí tienen que unificarse el concepto de Fin y el concepto objetivo. Para hacer aún más claro este círculo: *el conocimiento del objeto efectivo* se refiere a un sentimiento y no es sin un sentimiento; sólo se considera necesario como consecuencia del sentimiento. Por lo tanto, podemos poner con razón en lugar de un conocimiento objetivo UN SENTIMIENTO. Por lo que respecta al concepto de Fin éste se refiere al ACTUAR y es considerado aquí como condición de posibilidad del actuar. Podemos poner en lugar del concepto de Fin UN ACTUAR. Y ahora el círculo sería éste: *no es posible ningún sentimiento sin un* ACTUAR *y ningún* ACTUAR *sin sentimiento.* [130] Mediante la suposición de uno de los dos hay una DEPENDENCIA.

Nota. No se tiene que olvidar aquí el concepto intermedio. *Ningún sentimiento sin un* ACTUAR; la dependencia aquí es clara. Pero la conclusión no se sigue tan inmediatamente: ningún ACTUAR sin *presuponer un sentimiento,* y sólo en esta medida es verdadero. Precisamente ningún ACTUAR es posible sin el concepto de Fin, ni éste sin un conocimiento del objeto, ni éste a su vez sin un sentimiento. La DEPENDENCIA es clara por medio de este concepto intermedio: ningún actuar sin sentimiento. Además, es sólo una relación de DEPENDENCIA entre las proposiciones del círculo anterior, no una SINTESIS.

2.- ¿Cómo se puede eliminar este círculo? En virtud de que la dependencia se elimina de tal forma que sentimiento y ACTUAR se unan en uno y el mismo estado y ambos constituyan partes INTEGRANTES del mismo todo. Ambos tienen, por tanto, que establecerse unidos y pensarse sintéticamente . La tarea completamente determinada sería ésta: *unificar sintéticamente* SENTIMIENTO Y ACTUAR. Sentimiento es limitación, actuar es libertad. Por tanto, tendrían que unirse sintéticamente libertad y limitación; esto es, de tal manera que UNA no fuera posible sin la OTRA. Alcanzamos por tanto una libertad que no es tal si no está limita da, y una limitación que no es tal si no es libertad limitada. En primer lugar, entonces, una libertad que no es posible sin limitación. ¿Qué significa esta síntesis? Bien pensado, la libertad no puede suprimirse. Por consiguiente, la limitación no puede residir en el transitar ABSOLUTO de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO; tampoco en que el Yo sea impulsado a hacer esto o lo otro, pues aquí termina la libertad;

por tanto, la limitación de la libertad no puede estar en lo DETERMINADO o en el ser DETERMINADO. De ahí que la limitación tendría que consistir únicamente en que la DETERMINABILIDAD fuera un QUANTUM finito, en que no sería posible ninguna manifestación de la libertad sin que se reflexionara sobre este quantum, en que este QUANTUM sería así y así de grande, y permanecería así para la elección de la libertad, en que ella sólo tendría que elegir entre esto o aquello y, además, en que no tendría lugar en absoluto ninguna libertad si no se reflexionara sobre este QUANTUM. Según esto, no sería posible ninguna elección de la libertad, ningún ACTUAR, sin un sentimiento, ya que la manifestación de la limitación se llama sentimiento, esto es, un QUANTUM de lo determinable.

[131] La proposición "Ninguna manifestación de la libertad sin manifestación de la limitación" sólo vale para nosotros los que FILOSOFAMOS, esto es, no vale en sí y para sí misma sino para explicar la conciencia. Sólo se habla aquí del Yo y para nuestro Yo.

Antes hablamos de un sentimiento originario, de un sistema de la SENSIBILIDAD que permanece en todos los cambios de los sentimientos y al cual debe referirse todo sentimiento particular. Este sistema de la SENSIBILIDAD (como QUANTUM de lo determinable) sería aquí, por tanto, un sentimiento y sólo en cuanto yo fuera libre. Desde aquí, según la ley principal del sentimiento, tiene que seguirse también una representación. Esta limitación de lo DETERMINABLE bien podría ser aquel sistema de la SENSIBILIDAD en general: la suma de la determinabilidad bien podría ser nuestro CUERPO.

Ahora [veamos] este círculo desde una segunda perspectiva: *no es posible* UNA LIMITACION *sin libertad.* Tal limitación lo es de la libertad misma, una originaria limitación de la libertad sobre un punto. Pero esto no es adecuado a nuestro actual concepto de libertad. De ahí que tenemos que captar más profundamente que hasta ahora el carácter de la libertad. Antes describíamos siempre la libertad como un transitar absoluto de la DETERMINABILIDAD a la DETERMINACION. Pero en los primeros parágrafos vimos que este transitar es sólo la condición del intuir; por tanto, en nuestro concepto de libertad nos queda siempre dentro también la forma de la intuición, y mediante

ello la libertad ya es sensible. Pero aquí queremos pensar la libertad con anterioridad a toda intuición, y como condición de ella y de toda conciencia. Aquello que se le añade mediante la conciencia tiene que eliminarse; entonces nos resta meramente LO ABSOLUTO.

¿Pero qué es LO ABSOLUTO? Este es para nosotros vacío e impensable si no le añadimos algo EMPIRICO que no cause ningún perjuicio a la PUREZA del concepto; a saber: tenemos que añadirle la serie de la dependencia en el tiempo. En virtud de ello la libertad permanece pura y puede pensarse también al mismo tiempo en cuanto nosotros vinculamos algo sensible a la libertad. Esta permanece PURA porque vinculamos a ella lo sensible, la serie de los miembros dependientes unos de otros. (Por el contrario, si fuera la libertad lo que vinculáramos a aquella serie, el concepto de libertad no permanecería PURO). [132] Mediante ello tenemos ahora algo originario, y así se transforma la *libertad* en *la capacidad de comenzar* ABSOLUTAMENTE una serie.

Esta libertad debe ser ahora *limitada*, debe tener una dirección; esto es: la capacidad de comenzar absolutamente tiene su dirección determinada. La libertad sólo puede poner *esto* como el PRIMER miembro y ningún otro. Es imposible que cualquier otro miembro distinto de este Y sea el primero. Este es la limitación; pero una tal limitación sólo es posible porque se vincula a una capacidad de comenzar absolutamente. De ella depende el resultado de la libertad. Así permanecen juntas y al mismo tiempo libertad y limitación.

Como consecuencia de que convertimos aquí la limitación en algo DETERMINADO, en una dirección determinada de la libertad, ¿no parece contradecir esto nuestra anterior exposición, en la que se acepta la LIMITACION de lo libre como lo DETERMINABLE, como QUANTUM o SUMA para la esfera de las acciones libres posibles? Sólo en apariencia hay aquí una contradicción. No se puede poner ningún QUAMTUM sin que se acepte algo más allá de los límites de este QUANTUM. Según esto, tendríamos que aceptar un DETERMINABLE INDETERMINADO, respecto del cual lo último, lo DETERMINABLE, deviene DETERMINADO, el cual puede ser un QUANTUM en otra relación con lo determinable. De esta manera tendríamos unidos ahora también DETERMINABILIDAD Y DETER-

MINACION, las cuales tenían que estar unidas por una vez. El primer miembro que mostramos aquí sería por tanto ambos, lo DETERMINABLE y lo DETERMINADO, al mismo tiempo. Sería DETERMINADO en relación con algo situado fuera de él, y DETERMINABLE en el sentido de que debe elegirse desde él. Según esto, la libertad y la limitación están en UNO; es *libertad* en cuanto se comienza ABSOLUTAMENTE, limitación en cuanto puede comenzarse sólo así.

3.- El último paso de nuestro ascender sintético es hacer todavía más determinado este concepto de libertad. (Pues a partir de ahora descenderemos. Hasta ahora siempre hemos ascendido, siempre se pensaba algo como una conciencia posible, pero encontramos que [ésta] no era posible sin un segundo y un tercer [término], ascendiendo siempre desde lo condicionado a la condición. Pero *ahora* que hemos mostrado la condición completa, descenderemos desde ella a lo condicionado).

[133] En los anteriores parágrafos decíamos que lo DIVERSO del sentimiento se lleva a UNIDAD de la conciencia sólo a través de la relación de aquello con nuestra voluntad; pienso en mi querer sólo en el interior de lo diverso y mediante ello existe para mí algo en general, algo DIVERSO y UNO. Queremos considerar más concretamente según su forma este estado en el que aprehendo ALGO DIVERSO mediante la relación con mi QUERER UNO, en virtud de lo que lo pongo en la serie temporal. En este estado hay dos cosas absolutamente distintas; a saber: 1) ALGO sensible, lo diverso del sentimiento, la intuición sensible del objeto que cambia y el concepto del objeto, por una parte; 2) algo *suprasensible*, INTELIGIBLE, Yo como el que QUIERE, por otra. Como miembro unificador que vincula ambos está el PENSAR, que contiene el fundamento de la sucesión de lo diverso que vincula a ambos; en virtud de ello deduzco la SUCESION de sentimientos por mi QUERER. Este es el ACTO DE PENSAR del parágrafo anterior.

Ahora bien, ¿cómo es posible este pensarme a mí mismo QUERIENDO, como el fundamento de la sucesión de los sentimientos?, ¿de dónde recibo yo mismo este pensar? Pues hemos explicado ya cómo surge el concepto del operar de nuestro querer en el mundo sensible, pero en este pensar tengo que te-

nerme a mí mismo como lo pensante. ¿Cómo me soy dado a mí mismo, habida cuenta de que mi pensar es, sin embargo, sólo un acto de la actividad ideal que presupone a su objeto como dado?. Para contestar esto hemos ofrecido provisionalmente los DATA arriba. Este pensar se refiere a la INTUICION INTELECTUAL de mí como algo que quiere y esta intuición intelectual es inmediata. Pero aquí debe determinarse más aún: ¿Qué es esta intuición INTELECTUAL misma? ¿De dónde surge? En la medida en que puede surgir, pues aquí ella no es nada sensible; entonces no se puede decir propiamente que *surja*, sino que surge meramente en el respecto de que se opone a una intuición sensible.

¿Qué es por consiguiente esta intuición INTELECTUAL *misma?* La intuición intelectual no se presenta inmediatamente y sola, sino que únicamente se piensa en aquel acto del pensar. Pero éste es el acto más elevado de un ser finito. Sólo la conocemos mediante el pensar, mediante ABSTRACION y reflexión, y a partir de las conclusiones producidas desde aquí según las reglas de nuestra filosofía. [134] No la conocemos mediante la intuición sensible, sino que tenemos que presentarla en el mero pensar y filosofar. De ahí que también se puede dar una respuesta negativa. La intuición INTELECTUAL no es sensible; la forma de la intuición sensible es el transitar de lo DETERMINABLE a lo determinado. Este transitar y fluir tiene que ser completamente intuido como intelectual en aquel querer, y en modo alguno pensado. Entonces meramente nos queda la intuición de nuestra determinación, que aquí es pero no llega a ser. Según esto, sería un mero intuir de nosotros como algo determinado; así se nos presenta justamente en la percepción sensible. De una [intuición] suprasensible no sabemos nada. Nos aparece como un querer, un exigir. Esta determinación tendría por ello que manifestarse como exigencia CATEGORICA, como DEBER absoluto determinado; ésta sería la voluntad PURA que no llega a ser sino que ya es, separada de todas las condiciones del intuir. Según esto, tendría que ser aquello que residiera como fundamento de aquel pensar; a esto tengo que atender en aquel

pensar. Pero entonces tenemos sólo el Qué, pero nos falta el Cómo [de la relación] entre el querer puro y aquel pensar.

Este miembro intermedio no puede ser más que un sentimiento, pues aquel pensar es un [pensar] necesario, y todo lo necesario se fundamenta sobre un sentimiento; por tanto, tendría que haber un sentimiento entre esa exigencia categórica y aquel pensar. ¿Pero qué clase de sentimiento? Todo sentimiento es limitación del impulso; por tanto, el impulso tendría que ir más allá de la ESFERA determinada mediante aquel QUERER PURO. El sentimiento sería, por tanto, el de un NO-PODER traspasar aquella esfera, un DEBER permanecer en el interior de esa esfera -y lo que se siguiera de ese sentimiento sería ya algo sensible, en cuanto que está opuesto al Yo puro. Mediante esto estarían unidas libertad y limitación, a saber, en la exigencia categórica. Desde aquí se podría derivar fácilmente la representación de un objeto. Surge ahora en primer lugar:

4.- La pregunta: ¿hasta qué punto está resuelta la dificultad? [Tal pregunta] queremos contestarla por lo pronto sólo provisionalmente. La dificultad era explicar un querer sin presuponer el conocimiento de su objeto, un querer puro que aquí es en sí, originario y condición de toda conciencia. Tal querer tendría que ser posible, porque en este QUERER considerado como [querer] empírico residía ya el conocimiento del objeto, pues el querer deviene empírico como transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. De ahí que se postulara un querer puro que no sólo presupone el conocimiento de su objeto, sino que lo lleva consigo, al que no es dado ningún objeto sino el que se da a sí mismo, que no se fundamenta en ninguna deliberación sino que es querer puro y originario -y es un exigir sin nuestra intervención [135] como ser empírico, como querer determinado; sólo desde este querer surge todo querer EMPIRICO.

Generalmente se dice que no puedo querer sin tener ya una conocimiento del objeto. Nosotros nos oponemos a tal afirmación, pues hay también un querer que se da su propio objeto, al cual no se da previamente ningún objeto. Esto lo decimos como explicación de toda conciencia en general; KANT

dice precisamente esto como explicación de la conciencia de nuestra obligación.

5.- Desde este querer puro se deriva todo querer EMPIRICO, y desde el objeto PURO del mismo, que él se otorga, puede derivarse también el objeto mediato. Hasta ahora exigíamos algo primero, originario desde el que [poder] explicar la conciencia; por ejemplo, antes con el sentimiento. Lo mismo sucede aquí con la voluntad. Tenemos que aceptar un QUERER originario que es de una vez por todas así. La actividad ideal está en el medio, entre éste y el sentimiento. Podemos captar las modificaciones de la actividad ideal, atender a las mismas, y desde ahí surgen los distintos estados de nuestra conciencia mediata y lo sensible.

6.- ¿Cómo surgen los objetos mediante este querer? Si se piensa esta DETERMINACION del querer PURO lo más indeterminadamente posible, como mera hipótesis, como QUALITAS OCULTA, o como se quiera, entonces nunca se presenta en la conciencia. La ponemos sólo como si fuera algo; (es el texto [136] de toda filosofía posible y fundamento de explicación de todo nuestro pensar). Supuesto que ella sea, ¿qué se sigue desde aquí? Para la explicación de nuestra conciencia son del máximo interés para nosotros las consecuencias de todo esto.

Toda conciencia es sensible, es un acto de la inteligencia y, en verdad, de la actividad ideal de la misma sometida a ciertas leyes, y *sobre todo* a la del transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO; (la actividad ideal como sensible está sometida a las leyes del espacio). Todo pensar está bajo la ley del transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. A través de ello toda conciencia deviene sensible. Ahora bien, el querer puro debe ser algo suprasensible y debe tener, sin embargo, consecuencias en la conciencia sensible influyendo sobre ésta; a saber, como observamos antes, por medio de un sentimiento que está entre el QUERER puro y la intuición sensible. Pero todo sentimiento es una manifestación de la limitación en el Yo, y ésta no es posible sin (exteriorización) el concepto de impulso, ya que precisamente el impulso es lo limitado -por consiguiente también en el presente sentimiento mediador. Pero aquí se habla de la limitación en virtud de un querer absoluto puro que no depende de nuestro arbitrio sino que es originario.

Mediante ello un impulso debe ser limitado en mí. El impulso sería así una TENDENCIA a querer, esto es, un *apetito;* y el sentimiento de la limitación del apetito sería el sentimiento de un no-poder, ya que la voluntad pura es categórica.

Aquí [es pertinente] la siguiente observación: KANT, en su *Introducción a la Metafísica de la Doctrina del Derecho**, dice que el APETITO no es explicable, sino que meramente existe. Pero aquí vemos cómo hay que explicarlo. Es la condición de aquel QUERER puro para nosotros; dicho querer llega a ser para nosotros mediante él, y así deviene ley para nosotros. El apetito que aspira hacia esta ley es la conciencia de todo ser racional finito. SANTO, es decir, sin este apetito, es sólo Dios; pero de ahí que tampoco se le pueda adscribir a Dios conciencia alguna, o cuando menos nos es incomprensible.

Desde la unificación del QUERER PURO y del apetito surge el sentimiento de un DEBER, de un empuje interno a ACTUAR, de un empuje categórico a actuar, que es el fundamento de todo actuar.

A.- Pero aquí se piensa el querer puro y la exigencia categórica [137] del mismo de una manera completamente determinada. No un IMPERATIVO categórico, pues no estamos aquí en el territorio de la moral, sino en la explicación de toda conciencia en general, como sabemos.

B.- Obsérvese además que desde la unificación del *No-poder* y del *apetito en sí* no se seguiría ningún DEBER - sino meramente un estar permitida la satisfacción del apetito en cierto respecto, sin la manifestación inmediata del empuje categórico en la capacidad del sentimiento.

C.- El DEBER surge sólo desde la unificación del QUERER PURO en tanto que éste tiene influjo sobre una capacidad del sentimiento, sobre un apetito que está limitado en su estrecho círculo y del que está excluido el NO-PODER. Por tanto, allí donde lo permitido y el querer puro concuerdan, surge un DEBER. Por ejemplo: el Derecho Natural y la Moral. Aquél tiene que ver con el hombre empírico, según el cual la justicia permite [algo] respecto de los otros; pero la Moral eleva la justicia a obligación para el hombre INTELIGIBLE.

En este sentimiento del DEBER está implicado lo siguiente: el concepto de nuestro apetito al infinito y la libertad como

capacidad de comenzar absolutamente, como instinto ABSOLUTO de ser el primer miembro a fin de producir una serie en el mundo sensible exterior a sí.

La conciencia también confirma que hay un tal instinto en nosotros mediante la inquietud que nos surge cuando dejamos de satisfacerlo y seguirlo. Este sentimiento no es categórico sólo según su materia, sino también según su forma; esto es, existe allí donde existe un ser racional, que no puede existir sin este instinto, que no puede ser en absoluto sin este DEBER. Y desde este instinto se sigue la conciencia, pues no hay ningún ser racional sin el sentimiento del deber. A este deber inmediato se vincula todo.

7.- Según lo anterior, desde todo sentimiento se sigue necesariamente intuición y concepto. Ahora bien, se habla aquí de un sentimiento del deber, por lo que debe seguirse también sentimiento y concepto. De ahí que este deber tiene que *pensarse.* Este pensar atraviesa desde el principio la intuición. Pero ahora queremos hacer abstracción de esto y saltar rápido al pensar para mayor claridad de lo que se sigue.

El DEBER debe *pensarse*, esto es, considerarse como un QUERER PURO, contemplarlo como algo INTELIGIBLE -lo que quiero necesariamente esto es el DEBER; pues este querer puro es un DEBER sólo como un sentimiento. Por el contrario [138] sólo puede pensarse como consecuencia de las leyes del pensar, la principal de las cuales es el transitar desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. Todo mi pensar es un PENSAR DETERMINANTE, esto es, una actividad en el tiempo que arranca algo de entre la MASA DE LO DETERMINABLE -un determinar, un pensar discursivo. Si se toma algo de esta forma, entonces es y aparece precisamente como un transitar desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. Si pienso lo INTELIGIBLE, entonces llega a ser *sensible*, es decir, lo someto a la ley del TRANSITAR de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO. Por tanto, si se piensa el QUERER, entonces se piensa también acogido en esta forma, como antes dibujábamos el querer efectivamente como un tal transitar. En virtud de ello, el querer llega a ser determinable, pues como querer puro era un [querer] determinado. En cuanto que era considerado en

este respecto, era INTELIGIBLE; pero por el contrario, en el otro respecto, como pensado y determinable, llega a ser *sensible*.

Según esto, el pensar del DEBER presupone un sistema de lo DETERMINABLE. Este DETERMINABLE no llegaría a ser sin la tarea de pensar el DEBER; y esta tarea no llegaría a ser sin el DEBER mismo como querer PURO. Desde esto determinable que hay que poner necesariamente derivaremos todos los objetos como algo mediato, derivado de una conciencia inmediata de un DEBER como QUERER PURO. Hasta ahora estábamos obligados a presuponer este DETERMINABLE para explicar nuestro pensar. Se podría quizás llegar a la conclusión de que todo DETERMINABLE no es más que el DETERMINABLE recientemente establecido.

Tampoco es nuevo en la filosofía crítica este pensamiento de tal DETERMINABLE. Kant comprende exactamente lo mismo con sus POSTULADOS *prácticos*". Dice: "debo, por consiguiente también tengo que *poder*".Así también aquí. Pienso el DEBER; tan cierto como que pienso, pienso esta determinabilidad y puedo pensarla sólo de esta manera. Tengo que pensar como necesaria esta determinabilidad. [139] Pero cómo se sigue el PODER desde el DEBER, es algo que Kant no ha mostrado sintética sino analíticamente.

Pensar ANALITICAMENTE significa aceptar que toda conciencia no es más que ANALISIS de lo que me es dado originariamente en el tiempo, pero que también podría no ser. *Pensar* SINTETICAMENTE es la vinculación necesaria de toda nuestra conciencia en un punto.

El DEBER actual pensado sintéticamente significa que debo deducirlo de un determinable y conectarlo con él. Además, el alcance de los postulados prácticos kantianos es demasiado estrecho. Se mostrará que no sólo Dios y la Inmortalidad, sino que toda nuestra conciencia depende de ellos.

Es probable que Kant no haya escrito en limpio la CRITICA DE LA RAZON PURA. El Yo de la misma es sólo un mero ACCIDENTE; únicamente en SU CRITICA DE LA RAZON PRACTICA y en SU CRITICA DEL JUICIO llega a ser independiente. Pero volver a trabajar SU CRITICA DE LA RAZON TEORICA hubiera sido un trabajo monstruoso; por ello la dejó así.

Aquí todavia la siguiente observación fundamental: *lo que antecede y se supone previo a todo pensar es un* DETERMI-

NABLE *al que conviene el carácter de la objetividad, y que aparece como algo* DADO, *encontrado.* Soy consciente del transitar desde lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO como de mi propia obra. Pero esta obra propia presupone justamente lo determinable desde el que se transita, y por tanto lo DETERMINABLE es algo dado como condicionante de mi pensar y querer; mediante ello el IDEALISMO llega a ser no arbitrario, sino racional. Lo DETERMINABLE que precede al determinar de mí mismo aparece como existiendo sin mi intervención, y por ello obtiene el carácter de la objetividad como algo dado sin lo que no serían posibles pensar y querer alguno.

8.- El DEBER o el querer PURO determinado es, según lo dicho, algo *objetivo*, encontrado, dado. Por consiguiente, también lo DETERMINADO aparece como algo objetivo existente sin nuestra intervención. Aparece como algo encontrado, ya que la conciencia surge con el sentimiento, como alteración de nuestro estado. A este cambio se refiere el QUERER originario, por decirlo así, como algo ya conocido, como originario aquí, no como llegando a ser, sino como estando en el otro lado. [140] Por tanto, este QUERER PURO no surge primeramente mediante el pensar, sino que es y tiene que existir con anterioridad a todo pensar. Aquí se piensa ahora como determinado mediante un transitar desde un determinable (como CAUSALIDAD de un cambio o de un sentimiento, en tanto que precisamente es pensado) y, en verdad, mediante un transitar desde lo determinable a lo determinado. En este transitar el que se piensa a sí mismo no puede encontrarse como el que se conduce mediante su libertad, sino que también este transitar tiene que manifestarse como algo *en sí* predeterminado con anterioridad a que suceda toda pensar, antecediendo a toda conciencia. Cuando opero, entonces me trasporto a mí mismo de un estado a otro. En virtud de ello cambia mi sentimiento y mi pensar, lo que depende de mi voluntad. Me encuentro a mí mismo. Por el contrario, un cambio en el mundo de los objetos no depende de mi libre pensar y voluntad -por ejemplo, el cambio de una planta también es un transitar, pero me cuento sólo como espectador del mismo.

La cuestión es entonces: ¿Cómo se relaciona con la conciencia el transitar del querer puro desde su determinabilidad

a la determinación? Es un transitar sin nuestra intervención. Puesto que nosotros mismos llegamos a ser sólo mediante el transitar, la idea de nuestro surgir en el tiempo reside en éste. El Yo aparece aquí como determinado, no se piensa como un transitar libre voluntario sino necesario. Todo mi pensar es un transitar; sólo puedo pensar discursivamente. Esta es la ley principal de nuestro pensar, la condición de la posibilidad de nuestro pensar.

Esto se puede relacionar con el objeto de una doble manera. O bien es un [objeto] *indeterminado* y DETERMINABLE, y entonces lo determino en el pensar. Así lo encontrábamos hasta ahora. Se hablaba, por ejemplo, de cómo se ponen objetos en el espacio. La respuesta: porque soy lo DETERMINANTE. O bien el objeto puede encontrarse como DETERMINADO y entonces no puedo pensarme como determinante. Pero todo mi pensar no es posible más que mediante aquel transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO, y así tendría que suceder aquí. Según esto, mi pensar se manifestaría como un CONTEMPLAR, se comportaría aquí padeciendo.

Aplicado esto al presente caso: me encuentro originariamente *determinado -debo*, tengo un querer PURO. Este no llega a existir sólo por mi pensar, sino que me es dado. Pero tiene que pensarse como un transitar. Lo quiera o no, este transitar es inalterable, la ley fundamental de mi pensar. Soy sólo espectador. [141] El Yo es aquí sólo lo INTELIGIBLE, sólo algo pensado, sin ESPACIO ni MATERIA -ESPIRITUAL PURO. Si se abstrae de la forma de la intuición externa y se piensa sin embargo algo, entonces se tiene un ESPIRITU. Lo DETERMINABLE tiene que ser también ESPIRITUAL PURO. Si se me permite la expresión, tiene que ser una MASA, esfera de lo ESPIRITUAL. Y el Yo es una parte determinada de este masa de lo espiritual. Lo DETERMINABLE es la razón y la libertad toda o el reino de los espíritus como seres de mi género.

Pero soy lo DETERMINADO (mediante un sentimiento) como lo *opuesto* a esa esfera, a saber: a lo *determinable* como aquello que no es Yo. Pues en tanto que determinado como espiritual puro soy INDIVIDUO. Lo DETERMINADO y determinable son iguales en que simplemente hay que captarlos mediante el pensar, en que son espirituales. Pero, ¿cómo se convierte en Yo lo DETERMI-

NADO? Esto es: ¿en qué sentido es Yo en oposicion a la esencia de mi prójimo?.

YOIDAD era hasta ahora para nosotros una actividad que *retorna a sí, pero este tipo de actividad también existe en* otros seres semejantes a mí. También éstos deben poder limitarse a sí mismos. Incluso cosas sin vida, por ejemplo, las plantas, tienen actividad que regresa a sí. Pero de esto hablaremos más abajo. Por consiguiente, es preciso añadir otra característica, a saber: si desde esta actividad surge también y se une al mismo tiempo el pensamiento, entonces Yo soy Yo. Desde el sentimiento de mi querer puro se sigue el pensamiento de mí mismo.

Notas.a.- Yo *me* encuentro como objeto, soy para mí mismo objeto. Pero no puedo ser esto sin encontrarme como INDIVIDUO. Cada una de mis determinaciones EMPIRICAS sólo es derivada de mi determinación originaria, y hay que pensarla sólo bajo este supuesto.

Hemos dicho que lo DETERMINABLE es el reino de los seres racionales. ¿Cómo llego a esta afirmación? RESPUESTA: Los seres racionales son meramente pensados. Los pienso dentro de lo diverso de los fenómenos para explicármelos (de la misma manera que antes tenía que pensarme a mí mismo en lo diverso para la explicación de esto último). Pues no veo, ni escucho, ni siento la razón, un libre querer de otros fuera de mí, etc, etc, sino que los pienso y los concluyo libremente desde una percepción en el mundo sensible. Los pienso para llevar unidad a los fenómenos y a mi experiencia en general. Razón, libertad, seres racionales, pertenecen al mundo INTELIGIBLE o a los NOUMENOS.

[142] Acerca de este punto de cómo llego a la aceptación de otros seres racionales exteriores a mí, KANT no se ha explicado nunca. De ahí que no haya completado su sistema crítico. Según éste, no se puede contestar que lo sé por experiencia, pues en KANT no es posible una experiencia en sentido dogmático acerca de algo en sí; él mismo dice también que la razón no es nada perceptible fuera de nosotros, que no es posible una intuición externa de la misma. En la CRITICA DEL JUICIO, donde habla de las leyes de la REFLEXION de nuestro entendimiento, estaba cerca de este punto. Y en su IMPERATIVO categórico -

actúa de tal manera que puedas querer que tu máxima pueda llegar a ser ley universal para todos los demás seres racionales- está contenido el principio para la actual tarea, pero no para nuestro *conocimiento*, sino que sólo se aplica a nuestra capacidad práctica. ¿De dónde sé algo de la existencia de seres racionales? ¿De dónde este mandato para mi máxima?.

[143] Un sabio holandés* ha planteado la pregunta: ¿es nuestra razón práctica algo distinto de nuestra razón ESPECULATIVA? KANT y todos los kantianos se han reído de esta pregunta: yo no me río. Es enteramente natural. ¿Puede nuestra razón práctica saber algo de los seres racionales y dirigirse en sus acciones en relación con los mismos? ¿Tampoco la teórica? Contesto: precisamente ese mandato para mi razón práctica es también el principio o el fundamento de nuestro conocimiento para pensar seres racionales fuera de mí; por medio de la conexión de ambas, de la razón práctica con la teórica, por este movimiento al actuar, la misma razón es precisamente también fundamento de conocimiento y principio de la aceptación teórica de seres racionales.

RESULTADO: Lo primero y más elevado que encuentro, soy *yo*. Pero no puedo encontrarme sin encontrar también otros seres racionales. [Decir que] soy INDIVIDUO no tiene ningún sentido si no se piensa también a otro. Según esto, la experiencia parte de un reino de seres racionales entre los cuales también soy yo pensado -y todo fenómeno restante se vincula directamente a este mundo inteligible. Así se ve cómo toda la experiencia restante se vincula con lo DETERMINABLE; esto es, el mundo de la experiencia y el mundo sensible restante se incorpora al reino de los seres racionales.

Nuestra noción es, por tanto, más determinada. Este mundo INTELIGIBLE es 1.-) *mundo*, pues es algo encontrado; 2.-) INTELIGIBLE, pues es encontrado en y por el mero pensar puro. Esta es su *condición*: existe, lo encuentro, entonces lo pienso; y porque lo pienso así es encontrado y, por tanto, [es] un mundo. Pero no lo tomo en la forma de la intuición, [144] sino que para mí es meramente un pensamiento posible y, por ende, inteligible.

Kant no ha explicado lo encontrado, es decir, de dónde procede el mundo. El mundo está siempre implícito en él; tengo

que aceptarlo para siempre. Ambos MUNDOS, el inteligible (pensado) y el mundo de la experiencia (encontrado), son al mismo tiempo y están en acción recíproca: uno no es posible sin el otro. Precisamente en cuanto pienso el mundo de la experiencia, tengo que pensar también el INTELIGIBLE para llevar UNIDAD a lo diverso de nuestra experiencia, y a la inversa. Ambos surgen también de una fuente, de la actividad ideal. El [mundo] INTELIGIBLE desde las leyes del mero pensar, el de la experiencia desde las leyes del intuir. Ambos no son algo en sí, sino meros NOUMENOS. Surgen sólo mediante el pensar, su fundamento es algo completamente originario. Si se quiere aceptar algo *en sí*, entonces esto sería la determinación de la VOLUNTAD PURA; esto sería el único *algo* EN SI.

MIRADA RETROSPECTIVA DEL PRESENTE PARAGRAFO

¿Hasta qué punto y cómo se ha resuelto la dificultad anterior? Todo actuar interno del espíritu como tal presupone algo a lo que apunta. Es un modificar y a esto le pertenece un modificable. Es un transitar de lo DETERMINABLE a lo DETERMINADO, para lo cual se exige algo fijo en que detener el transitar. Tiene que haber, por decirlo así, un hilo conductor, una pared sobre la que se deslice. Hemos investigado ahora esto fijo y consistente. Si quiero explicar la conciencia desde el concepto de Fin sensiblemente esbozado, entonces este esbozar es en todo caso un transitar, y tiene que partir también de un CONCEPTO originario o CONCEPTO DE OBJETO; antes de que comience mi transitar, tendría que haber ya un concepto de objeto. Obtengo este concepto de objeto meramente porque estoy limitado en mi ACTUAR; sólo que esta limitación no es posible sin que actúe y, a su vez, no puedo actuar sin concepto de fin. Sigue existiendo un círculo y la conciencia sensible no puede explicarse desde ella misma, sino que necesita algo superior a toda sensibilidad.

De ahí que tiene que aceptarse algo *suprasensible* para referir la conciencia sensible a esto como su objeto. Dicho suprasensible debe ser algo objetivo como algo que es dado. Algo es dado simplemente en la medida en que es determinado. Por tanto, lo SUPRASENSIBLE O INTELIGIBLE tendría que ser algo

DETERMINADO. Pero tal objetivo, DADO y determinado sólo puede ser [145] la voluntad, pues sólo ella es objeto inmediato de la conciencia, sólo ella es actividad REAL inmediata del Yo Según esto, la voluntad PURA es el fundamento explicativo de nuestra conciencia.

El Yo y el reino de los seres racionales alrededor de mí son el primer objeto de esta nuestra conciencia y el resto de los objetos de nuestro conocimiento se encuentra ahora fácilmente y por sí mismo. Tendríamos por fin un punto firme, y todos los parágrafos anteriores no serían sino una introducción para alcanzar este punto más elevado. Desde ahora comienza el camino de la deducción de todos los restantes objetos de nuestra conciencia. Lo hasta aquí dicho se resume en el siguiente parágrafo. En él se encierra la última palabra de los doce anteriores.

§ 13

"La eficacia real sólo es posible según el concepto de Fin, éste sólo bajo la condición de un conocimiento, y éste a su vez bajo la condición de una eficacia real. La conciencia no estaría entonces en absoluto explicada mediante este círculo. De ahí que tenga que darse algo que sea al mismo tiempo objeto de conocimiento y eficacia. Pero estas características sólo la reune la voluntad PURA, presupuesto de todo QUERER empírico y de todo CONOCIMIENTO EMPIRICO. Esta voluntad pura es algo meramente inteligible. Pero en tanto que se manifiesta por medio de un sentimiento del DEBER y se piensa como consecuencia de éste, se toma en la forma del pensar en general como DETERMINADO en oposición a un DETERMINABLE. Mediante esto llego a ser -el sujeto de esta voluntad- INDIVIDUO; y como DETERMINABLE respecto a esto surge ante mí un REINO de seres racionales. Desde estos CONCEPTOS PUROS se puede y se tiene que deducir la CONCIENCIA ENTERA".

Ante todo debe ir por delante una determinación exacta de nuestra próxima tarea. Según el parágrafo 12, vimos que un sentimiento sólo es posible en tanto que se produce un

cambio en el sistema de nuestra SENSIBILIDAD. A partir de este sentimiento se produce la representación objetiva. Pero, según el parágrafo 13, esto no es posible sin aceptar una CAUSALIDAD de mi voluntad; esto es, sólo es posible en cuanto me pienso como causa de ello, [146] y refiero a mí, como el que quiere, el resultado, lo diverso del sentimiento, para poder aprehender esto diverso. Pero este querer no es nada EMPIRICO en el tiempo, sino algo originariamente determinado, nada que pudiera ser modificado, sino un QUERER puro que se manifiesta mediante el sentimiento del deber. Sólo que este querer PURO debe producir aquel cambio de sentimientos, puesto que la determinación del sentimiento debe explicarse desde la DETERMINACION de este querer PURO como su fundamento. Entonces este querer MISMO tiene que ser un QUERER EMPIRICO; esto es, tiene que transformarse en algo EMPIRICO. Pues si este querer no puede ser referido a esta o aquella secuencia de sentimientos, entonces este querer no es fundamento explicativo de la misma. Puesto que algo inteligible PURO no explica en sí nada EMPIRICO, él mismo tiene que ser EMPIRICO. Tenemos que investigar de nuevo un miembro intermedio para llenar esta laguna entre esto INTELIGIBLE y lo EMPIRICO.

Un ejemplo como ilustración. Arrastro una silla. Observo este movimiento. ¿Qué significa? RESPUESTA: que la silla ocupa este lugar y luego el otro, etcétera. ¿Y qué significa esto? ¿Por medio de qué se determina la silla? RESPUESTA: Por nada distinto de mi QUERER: está allí donde quise llevarla. En este ejemplo de localización, la misma se relaciona con mi QUERER, y todo ulterior PONER en el espacio depende sólo de mi querer. Por lo tanto mi voluntad tiene que referirse a mi espacio. Pero éste es ya algo empírico, a saber: forma de la intuición. La voluntad pura, por el contrario, no es en el espacio; el espacio surge sólo porque deviene sentimiento e intuición. Y a todo esto debe precederle mi voluntad PURA. ¿Cómo deviene por tanto empírica mi voluntad PURA?

O desde otra perspectiva. Encontramos que el concepto de Fin sólo es posible mediante el conocimiento objetivo y éste, a su vez, sólo es posible bajo el supuesto del concepto de Fin. En el parágrafo 13 solucionamos este círculo sólo en parte. Encontramos que la voluntad pura y el originario concepto

de Fin eran UNA y la misma cosa. Sólo que mediante esto tenemos meramente un FIN en general, pero no un [Fin] sensible, no está aún sensibilizado. Queda una pregunta por contestar: ¿cómo el concepto originario de Fin o la voluntad PURA se relaciona con el mundo sensible? Provisionalmente y en parte hemos contestado ya a esta pregunta en lo que antecede. El punto principal al que se llega con ello es el PENSAR, que [147] como tal es precisamente el miembro intermedio entre los mundos INTELIGIBLE y sensible. Por tanto, mediante él tendría que sensibilizarse la voluntad pura y, en verdad, no meramente como en el parágrafo anterior, que mediante el pensar al mismo tiempo pensaba algo objetivo en el pensar de la voluntad, sino que la *voluntad* PURA *misma* devendría mediante el pensar algo *sensible*, EMPIRICO. Antes habíamos pensado sólo una sensibilización formal de la voluntad precisamente como un transitar; pero aquí nuestra tarea es la de una transformación material de la voluntad pura en algo EMPIRICO.

Investigaciones Provisionales

1.- El estado del Yo *completo* que es pensado como precediendo a todo sentimiento, intuición y a todo pensar, no podemos describirlo propiamente sino como algo A PRIORI. NO es propiamente nada efectivo, sino sólo una idea auxiliar para poder conectarlo con algo distinto y explicarlo. La dificultad aquí es que no podemos pensar más que según las leyes de nuestro pensar. De ahí que tengamos que abstraer todo lo que podamos de todas las leyes del pensar y tomar según las mismas sólo lo que resulte imprescindible para poder pensar algo tan abstracto como [sea] posible.

Mi voluntad está originariamente determinada. Precisa y únicamente esta *determinación de un* ALGO, que sólo en oposición con mis demás capacidades se llama VOLUNTAD, esta DETERMINACION, este ALGO, constituye el verdadero carácter de mi ser. *Voluntad* es precisamente un concepto RELATIVO, [está] en relación con un obstáculo, con una FUERZA, etcétera. Todas estas relaciones tienen que pensarse con ella. *Voluntad* es, por tanto, una *determinación* en parte según su forma, a la que podemos considerar como una tendencia mediante la cual se

exige algo externo al que QUIERE, y en parte como un SER, como propiedad de mí *mismo*, en cuanto que soy UNO QUE QUIERE. En esta relación la voluntad es objeto de una intuición posible que tenemos que aceptar para poder pensar algo en general. Esto es así en todo QUERER posible. También en el EMPIRICO. Por ejemplo, después de algún deliberar viene la decisión: esto quiero hacer. Siempre transito, por tanto, desde lo indeterminado a lo determinado; exijo algo dado que debe estar fuera de mí. Pero en cuanto hago esta exigencia, llego a ser algo, llego a ser ESTO QUE QUIERE, y en virtud de esto quedo caracterizado de una cierta manera. Antes estaba indeterminado, pero ahora soy alguien que QUIERE esto y esto. Esta es ahora mi propiedad, mi estado.

[148] Aplicado esto ahora al QUERER PURO. Aquí no tiene lugar la diferencia del devenir; no llego a ser nada, sino que soy absolutamente mediante la VOLUNTAD PURA. En virtud de ella mi esencia completa -SER- está determinada. Soy sólo un ser que quiere para toda la eternidad. Este querer PURO es mi ser, y mi SER es mi QUERER. Ambos son UNA COSA y se agotan. Nada puede añadirse a esto. Antes le llamábamos la REALIDAD *originaria (raíz)* del Yo; pues sólo un querer, y el QUERER puro, es capaz inmediatamente de llegar a ser objeto de la conciencia. De ahí que este querer PURO tenga que tener REALIDAD originaria.

Pero un QUERER se refiere a y exige algo exterior a él. Ahora bien, en el querer PURO no existe ningún objeto al que referirse; tampoco hay ninguna actividad ideal para la cual deba existir esta realidad, y con ello tampoco existe ningún SER, pues éste no es nada sin relación con una conciencia. Por tanto, ¿es imposible este querer PURO? Queremos investigar y establecer esta pregunta con algo más de profundidad. ¿Por qué no hay ninguna conciencia en este querer puro?.

RESPUESTA: Porque la actividad ideal sólo en alguna medida está sometida a la ley de aprehender sólo cierta parte determinada; porque la INTELIGENCIA finita sólo puede pensar DISCURSIVAMENTE. Mediante la actividad IDEAL, por tanto, no puedo aprehender mi estado completo, porque ésta sólo ANALIZA, sólo puede aprehenderlo desmenuzado. Esta división tampoco depende de mi arbitrio, sino de las leyes de mi pensar, del transitar del uno al otro. Sólo que transitar tampoco sería po-

sible si no pudiera aprehenderse de una vez los diversos miembros del mismo; según esto, tiene que darse algo fijo. Esto lo hemos encontrado antes como algo *indivisible* en el *sentimiento*: rojo es rojo.

Así, un aprehender DISCRETO se llama precisamente sentimiento. Pero, ¿qué es ahora el todo de este estado? RESPUESTA: la SISTESIS del QUERER y del SER. Es un SER como consecuencia de un QUERER y un QUERER que exige un SER. Limitación y CAUSALIDAD están unidas en el todo y en cada parte del mismo. Mediante CAUSALIDAD algo llega a ser *para nosotros*, ya que sólo nosotros podemos intuirnos inmediatamente; y mediante LIMITACION algo llega a ser sensible e intuible para nosotros o llega a ser un QUANTUM, un objeto de nuestro sentimiento. Mi verdadero SER es DETERMINACION del QUERER. Este es mi SER completo que es aprehendido en el tiempo, y mediante ello *devengo* si ya soy antes. El todo es UN SER determinado mediante un querer; éste es mi estado completo. Pero de éste podemos aprehender y se aprehende sólo en parte; lo aprehendido es, por tanto, algo limitado.

Con esto estaría contestada la pregunta que hasta ahora ningún filósofo [149] había contestado nunca; a saber: ¿de dónde procede la MATERIA o lo MATERIAL del sentimiento? RESPUESTA: de la intuición. Pero ésta ya presupone naturalmente la materia. Sentimiento es AFECCION de nosotros mismos; se opera sobre algo, sobre nuestro ACTUAR, pero nuestro ACTUAR no es para nosotros sin limitación, ni ésta a su vez sin un ACTUAR. Por tanto, todo lo sensible, todo sentimiento consta de nuestro ACTUAR y de esta limitación. Represéntese nuestra conciencia como una línea continua, divídase al infinito, y no se encontrará ningún punto en el que no estén juntos actuar (libertad) y limitación del ACTUAR. Sólo en cuanto que el ACTUAR se intuye como nuestro ACTUAR, como CAUSALIDAD, es *para nosotros*; y a la vez, en cuanto que es limitado, es *objeto de nuestro sentimiento*. Toda nuestra conciencia surge, por tanto, desde una acción recíproca. En ésta reside el ACTUAR y la limitación de nuestro ACTUAR, y éste es el objeto de nuestro sentimiento. Me siento o soy el que siente es, por tanto, una y la misma cosa.

No se piense con esto en el tiempo, sino que de lo que se habla es de nuestro estado total con anterioridad a todo

tiempo. Más abajo hablaremos con más profundidad de cómo se produce un sentimiento en general desde esta unión continua del ACTUAR y de la LIMITACION. Pasamos ahora de la actividad REAL a la ideal. El sentimiento mismo es actividad ideal y es el origen de todo intuir y pensar; de él procede el pensar sintético y discursivo, pues nuestro estado completo no puede existir para el sentimiento ni puede ser aprehendido sino de manera parcial.

Nota: ¿Qué es pues limitado?

1. La actividad REAL del Yo mediante el querer puro, mediante nuestra individualidad. Por encima de estas barreras está el reino de los seres racionales y, mediante ello, nos determinamos fundamentalmente por otros seres racionales.

2. La *actividad ideal*, de tal manera que este su aprehender es posible sólo en una cierta MEDIDA ; en virtud de ello llegamos a ser *para nosotros.* Lo diverso en mí y fuera de mí están por tanto en acción recíproca. Cada particular en mí se determina por lo diverso restante en mí; es decir, es aquello que no es lo restante en mí. Precisamente así soy lo que no son los otros distintos de mí, y a la inversa. Pero todo se determina mediante el SER.

2.- ¿Cómo puede el ser racional llegar a ser consciente de su estado total? [150] Esto sólo puede suceder mediante la actividad ideal, y a ésta tenemos que referirnos ahora. Pues el estado de nuestra actividad REAL mediante el querer puro permanece invariable para nuestra siempre posible experiencia, en toda la eternidad. No se le puede quitar ni añadir nada. Y mediante la contestación de esta pregunta la presente DOCTRINA DE LA CIENCIA difiere de la impresa. En esta última la tarea fundamental era, según la problemática de aquella época, mostrar que toda conciencia tiene su fundamento en las leyes de nuestro pensar, lo cual siempre permanece verdadero. Pero, mediante la presente exposición, obtenemos al mismo tiempo un sustrato firme del mundo INTELIGIBLE para el EMPIRICO. *Una tal actividad ideal* que se refiere a algo INTELIGIBLE en sí presupuesto, se llama una REFLEXION, que

tiene un objeto fijo en el mundo inteligible o en el estado originario. ¿Cómo se nos manifiesta ésta?.

A.- La REFLEXION es absolutamente libre en la elección de lo DIVERSO que ella separa de la materia fundamental inteligible. No existe ningún fundamento por el que tuviera que elegir precisamente esto o aquello. Existo, debo reflexionar sobre este mi SER; mediante mi REFLEXION y las leyes de la misma, este SER deviene para nosotros algo diverso en lo que no soy libre. Tampoco soy libre en esto: en aprehender lo diverso únicamente de manera parcial o en ATOMOS.

El que REFLEXIONA es el Yo como capacidad ideal, que no debe ser determinado por la susodicha determinación del Yo real. El Yo es algo y absolutamente nada más, y por lo tanto está originariamente determinado precisamente sólo respecto de su capacidad REAL; pero como capacidad ideal el Yo es indeterminado. Ahora bien, el carácter de la Yoidad es determinarse a sí mismo absolutamente; en cada momento de la reflexión tiene que ser lo primero, pues de otra manera no sería Yo. Esta libertad absoluta de la REFLEXION es ella misma algo suprasensible. Lo sensible sólo entra en juego *en la sujeción y necesidad de poder* REFLEXIONAR *sobre partes y sobre ciertas partes.* Este es el punto de unificación por el que paso del mundo inteligible al mundo sensible; los reuno ambos en una y la misma conciencia. La determinación que surge mediante esta libertad de la reflexión es, por decirlo así, una copia en pequeño de mí mismo; ahora bien esta libertad absoluta suprasensible de la REFLEXION es también, desde otra cara, empírica.

La esencia de la EMPIRIE consiste en el continuo aprehender y añadir, y precisamente sobre esto se extiende la libertad del Yo o la SINTESIS de lo inteligible y lo EMPIRICO de la sucesión. La libertad no es sin pensar una sucesión, pues lo [151] INTELIGIBLE es para nosotros únicamente en la medida en que se añade a la sucesión, y a la inversa: la sucesión no es sin libertad, pues ésta contiene el fundamento de aquélla. La libertad se dirige a una sucesión A,B,C,D,F, ya que de otra manera no sería libre en nada más que en ponerla en la serie.

Desde aquí vemos al mismo tiempo lo que significa aquel anterior estado total del Yo, en cuanto que se piensa como efectivo: No es nada más que un pensamiento, se añade a la

sucesión para explicarla; lo que no sería posible sin libertad de la REFLEXION. Este estado no es nada *en sí*, sino sólo algo pensado para un ser finito racional. La libertad de la REFLEXION es, por tanto, el verdadero punto de origen de la conciencia.

B.- En este reflexionar libre y absolutamente supremo me manifiesto queriendo (en cuanto se puede REFLEXIONAR de nuevo sobre esta REFLEXION libre, pero toda ulterior REFLEXION presupone a ésta). Esta reflexión se me manifiesta, por tanto, como voluntad, no como REFLEXION. Esto se aclara por contraposición con el TEOREMA anterior. El objeto de la percepción sensible tiene que manifestársenos como algo existente independientemente de nosotros. Pues en el reflexionar sobre él tendría que pensarme como *pudiendo* REFLEXIONAR o no. Pero este pensamiento no puedo tenerlo si no he reflexionado ya *inadvertidamente*. Este SUJETO (REFLEXION) al que añado el predicado libertad se torna para mí *cosa existente*.

Aquí sucede ahora a la inversa, aquí la REFLEXION no se separa del objeto, ya que éste es una parte del estado de la voluntad pura. REFLEXIONAR y querer están unidos inseparablemente. El objeto es la voluntad y coincide con la REFLEXION; la voluntad no es independiente del Yo y según esto me llega antes de un querer libre y éste es el querer EMPIRICO o la anterior reflexión libre.

En sí-cuando la conciencia se explica completamente-no quiero en el tiempo, y mi voluntad no es nada empírico en absoluto. Pero reflexiono para mí en el tiempo sobre mi QUERER PURO, y en verdad con libertad absoluta a propósito de la sucesión de lo diverso en esta voluntad pura. Esta REFLEXION misma se convierte para mí en un QUERER en el tiempo; y esta libertad de la reflexión es lo que se llama *libertad de arbitrio* y el QUERER EMPIRICO descrito en el anterior parágrafo. Pero el QUERER PURO es sólo algo producido mediante las leyes del pensar; surge para mí sólo mediante mi pensar; es meramente una cierta consideración. No se puede decir que quiero EN SI así, sino que pensamiento*, REFLEXION Y QUERER son uno.

[152] **C.-** Es verdadero todo esto; a saber: que la REFLEXION aparezca como un querer en cuanto la actividad ideal está CONTRAIDA sobre un objeto de reflexión posible; y sólo mediante esta CONTRACCION de la actividad ideal es posible una

conciencia. En principio esto ya lo teníamos arriba en la descripción de la voluntad respecto de su diferencia con el DELIBERAR y desear. Sólo en cuanto mi actividad ideal o mi reflexión está contraída sobre un punto o en una parte del querer originario, sólo entonces me aparece la reflexión como voluntad. ¿Se sigue desde aquí que es posible que mi actividad ideal pueda no fijarse en un punto y que, por tanto, vague perdida? Naturalmente, pues ella es libre en la elección y libre en general para reflexionar sobre algo nuevo. Pero, por tanto, también es libre de reposar sobre lo reflexionado, de no reflexionar más allá. Pero sólo puede hacerlo si ya antes reflexionó en el tiempo. Después hablaremos de esa capacidad de abstracción.

Hemos dicho: toda conciencia EMPIRICA aprehendida individualmente, aislada y dispersa en el tiempo, no es más que un reflexionar, un pensar; pero el objeto del mismo existe tan absolutamente como el ser racional en general. Este objeto es un querer, y este objeto originario que se aparece como un querer coincide con el querer, porque es posible que la actividad IDEAL pueda reposar sobre un punto y contraerse. ¿Qué hemos ganado con ello? Nuestra pregunta era: ¿cómo es posible un querer en el tiempo? Esta pregunta se contestó en parte porque derivamos un querer particular desde nuestro querer originario total en tanto en cuanto se reflexiona sobre este [querer] particular. Pero ésta es sólo una parte de nuestra pregunta. Nuestra pregunta completa era propiamente acerca de *la posibilidad de la determinación de la voluntad mediante un objeto empírico.*

Quien considere esta pregunta fácil de contestar, diciendo que nuestro querer PURO llega a ser EMPIRICO en cuanto aprehendo una parte concreta del mismo mediante la REFLEXION, no comprende el ámbito total de la pregunta. En general, una filosofía sensata se interesa no tanto por las dudas de los hombres, sino mucho más por las creencias más universales y sencillas de los mismos, de tal manera que demasiadas veces se acepta como ya establecido lo que ni de lejos está demostrado ni es correcto.

3.- El querer REFLEXIONADO, o aquél que es uno con la reflexión, debe ser sólo una parte de la voluntad PURA; por

tanto, debe distinguirse de cualquier otro querer posible [153]; por ello este querer llega a ser un QUERER DETERMINADO y adecuado a la reflexión. Porque es un [querer] determinado, hay que distinguirlo de 2,3,4, etc. Pero un querer se distingue sólo mediante el objeto al que apunta, pues según la forma es un querer, igual que es el otro. Por consiguiente, un querer determinado, particular y distinto de otro no es posible sin el conocimiento de un objeto particular, con lo que no hemos dado un paso. Las partes individuales de la voluntad son A,B,C, D, etc, pero todas son iguales en esto, a saber: todas son un querer según la forma.

¿Pero cómo se distingue ahora A de B, etc? RESPUESTA. Mediante el distinto objeto al que ambos apuntan. Por tanto, tiene que haber ya conocimiento de los objetos en la voluntad PURA, para aprehender esta voluntad PURA y sus partes. Tendríamos ahora la antigua pregunta: ¿de dónde procede el concepto de Fin? Nosostros los FILOSOFOS sabemos bien cómo se distingue un querer diferente: porque tenemos ya un conocimiento diferente de los objetos. Los hemos distinguido a menudo porque conocemos ya 1,2,3,4, etc,. Se supone ya por tanto experiencia y conciencia. Con el Yo no sucede así. ¿No estamos aquí todavía en el comienzo de la conciencia en general?

Compárese el punto actual con mi DERECHO NATURAL*.

Pero aquí tenemos que penetrar más profundamente e investigar los principios que allí se presuponen.

A.- Según el anterior punto 1.-), la conciencia de UN SER se vincula originariamente con la conciencia de la voluntad. La voluntad pura hay que considerarla como propiedad de mí mismo, como mi estado total. Quiero y, por tanto, soy *uno* QUE QUIERE. Según esto, con la reflexión sobre un querer está vinculada también la REFLEXION sobre un SER. Pero un SER es algo objetivo. Por tanto, un objeto vincula a ambos. Querer y SER es una y la misma cosa considerada desde distintas caras: sólo se distinguen mediante la relación con las distintas fuerzas anímicas del espíritu. El QUERER mismo es, por ende, un objeto; en él reside ya el objeto.

Pero, ¿cuál es ahora la diferencia entre la REFLEXION sobre el QUERER y la REFLEXION sobre el SER? [154] Decíamos que

querer y SER se distinguen sólo mediante una diferente consideración desde distintas caras, en tanto el que reflexiona se comporta de manera distinta. Al querer PURO apunta meramente un *pensar* PURO; el QUERER EMPIRICO mismo es este PENSAR PURO, el único pensar PURO presente a la conciencia. Por el contrario, al SER apunta un *intuir* vinculado con un PENSAR, pero no PURO sino *objetivo*; apunta a un objeto. Sobre esto reposa todo idealismo. Este es su punto principal. PENSAR PURO e intuir están unidos, y simplemente por ello surge la unificación de la voluntad y del ser, como hemos visto antes. Que pueda considerar mi voluntad también como propiedad, cualquiera lo concederá fácilmente. Pero SER y querer es, sin embargo, una dualidad. La distinción entre ellos reside en las capacidades anímicas que se refieren a una y la misma X; a saber: el querer y el ser. En tanto que meramente se piensa, entonces es un querer; pero en tanto que se intuye es un objeto, un SER.

Ambos, PENSAR e intuir, están *necesariamente* vinculados entre sí; por tanto, están también vinculados querer y SER. Desde esta ley nos viene toda REALIDAD y un mundo objetivo. Aquello en nosotros a lo que tiene que conectarse la representación de lo objetivo, es un querer. Y con este QUERER tiene que conectarse también un SER, porque este querer es aprehendido con dos capacidades anímicas, a saber: con el pensar y el intuir. En tanto que se aprehende con la primera, con el pensar, llega a ser un querer; aprehendido con la segunda, con el intuir, deviene un SER. A partir de la primera surge una consideración objetiva de nosotros mismos, desde la segunda un mundo objetivo.

En esta ley, que PENSAR E INTUIR no puede ser el uno sin el otro, todo se vincula a nuestro querer. ¿Qué clase de SER es el que está conectado con el QUERER? Según el anterior punto 1.-, es la voluntad pura misma. Ahora bien, aquí está más determinada en tanto que se intuye. Es y permanece lo mismo y sólo se la considera de manera distinta. Un SER EMPIRICO también está conectado con la parte de la voluntad PURA que es aprehendida -voluntad empírica- en tanto no es meramente pensada, sino intuida.

¿De qué intuición se habla aquí? Obviamente de una *externa*, ya que mediante la interna no se nos da ningún objeto.

[155] La intuición interna hace posible sólo que lo INTELIGIBLE vinculado con objetos se ordene meramente y se considere en la forma de la intuición. La forma de la intuición interna es el tiempo; y éste es sólo la forma de la intuición EMPIRICA de lo INTELIGIBLE, pero no la forma de la intuición de un objeto, ya que el objeto se presenta en el tiempo sólo porque la libertad se transfiere al mundo de los objetos. En esta medida el mundo aparece organizado. Mediante la forma de la intuición el mundo está muerto y en reposo; mediante la transferencia de la libertad es expresión y presentación de la mísma.

El REPRESENTANTE de la libertad en el mundo sensible es el *cuerpo*. Este aparece como dado, y en virtud del mísmo está condicionado todo nuestro operar y nuestra conciencia. De ahí que dijésemos arriba que la voluntad aparece como dada, a saber: que encuentro mi cuerpo como dado. La forma *de la intuición* externa de la que hablamos es el espacio. El objeto es la materia en el *espacio*. Por tanto, este SER se tornaría *en una materia en el espacio*, y con la REFLEXION o el pensar del QUERER estaría necesariamente vinculada una intuición de la materia en el espacio; pero no sabemos que este SER procede de la intuición. El objeto de esta intuición, el SER como materia en el espacio, es la voluntad pura misma, que nosotros descubrimos bajo la forma de la intuición sensible.

Una *materia* que expresa el querer, la *fuerza originaria* misma como materia en el espacio -llámese ésta como se quiera- es nuestro *cuerpo* en cuanto que es *herramienta*. Es la presentación permanente de nuestro querer en el mundo material. Este *ser*, que es la voluntad pura intuida, no es producto de mi querer empírico, no es cambio de nuestro estado; sino que lo que está en nuestro poder, en cuanto la voluntad empírica está en el dominio del libre arbitrio, es el RESULTADO de un querer *originario* que precede a todo QUERER EMPIRICO.

Nuestra voluntad EMPIRICA está caracterizada de tal forma que fuera de ella hay todavía algo al mismo tiempo. Por ejemplo: quiero ver, pero para ello necesito un ojo que está sometido al libre arbitrio o bajo el dominio de mi voluntad empírica; pero ésta es sólo un mero fenómeno, un pensar del querer puro. Por tanto, también mi ojo tendría que haber llegado a estar a mi disposición mediante la voluntad pura. ¿Qué

significa esto? Mi ojo no es nada en sí, sino mi voluntad pura misma, sólo que como forma de la intuición externa en el espacio. [156] En la MORAL esto se llamó los primeros puntos de nuestro operar en el mundo sensible*. El concepto EMPIRICO más profundo de *cuerpo* es: lo que está a disposición del mero arbitrio, lo que necesito para querer.

Nota. El cuerpo está a mi disposición sólo en tanto articulado, no en tanto organizado. El concepto TRASCENDENTAL del *cuerpo es: nuestro querer originario mismo considerado en la forma de la intuición externa.*Yo, mi cuerpo, mi espíritu, todo esto significa y dice lo mismo. Soy mi cuerpo y mi espíritu. Todo es uno. Soy mi cuerpo si me intuyo, soy espíritu si me pienso. Pero no puedo ser una cosa sin la otra; por eso me atribuyo ambas cosas y se distinguen únicamente desde diferentes consideraciones. Para explicar la conciencia se debe, por tanto, REFLEXIONAR. Aquello sobre lo que se reflexiona es la voluntad pura; con la reflexión sobre la voluntad pura está vinculado el objeto; nuestra fuerza originaria, determinación o voluntad pura intuida es nuestro *cuerpo*, esto es, EL QUE QUIERE intuido como materia en el mundo sensible.

B.- Pero con esto no hemos ganado aún nada para nuestra tarea principal. El cuerpo es presentación sensible de nuestro querer puro. Pero según lo dicho, la reflexión sobre nuestro querer completo no es posible. De esto se trata, sin embargo. Debo reflexionar sobre mi voluntad pura; pero no puedo hacerlo en su totalidad, sino sólo de manera parcial. De ahí que tampoco tenga una intuición de todo mi cuerpo, porque no puedo reflexionar sobre mi voluntad pura completa. No hemos mostrado aún como es posible un tal pensar y REFLEXIONAR parcial. Tenemos que ir más al fondo y, en verdad, de manera completamente ABSTRACTA.

La dificultad es ésta: soy libre en mi REFLEXIONAR, pero mi REFLEXIONAR es al mismo tiempo LIMITADO; no puedo REFLEXIONAR sobre todo, sino sólo de manera parcial. Pero un limitar con conciencia no es posible sin conocer algo que trascienda los límites. Esto no es posible. Entonces, ¿tampoco es posible la condición y la REFLEXION misma? La dificultad se podría resolver ahora así. La limitación tendría que ser ya, tendría que en-

contrarla ya y no tendría que producirla por la REFLEXION libre. Los límites tendrían que ser algo encontrado.

[157] Mi voluntad pura es un todo. Soy libre de REFLEXIONAR sobre la parte que quiera. En virtud de ello surge para mí el tiempo y, con ello, algo empírico en el espacio, y mediante éste la conciencia en general. ¿Pero cómo mi voluntad pura puede llegar a tener partes limitadas X,Y,Z, etcétera,? ¿Debo meterlas mediante mi REFLEXION libre? No puedo hacer esto. Para ello tendría que suponerse ya experiencia; tendría que tener previamente conceptos X,Y,Z; estamos y hablamos aquí del comienzo de la conciencia del Yo. Las partes X, Y,Z, tendrían que encontrarse ya en la voluntad pura, residir ya en ella. Por tanto, tendría que mostrarse una LIMITACION originaria en la voluntad pura.

De ahí que el IDEALISMO y el DOGMATISMO se limiten aquí recíprocamente. Descendemos aquí de nuevo. Antes pasamos del pensar al intuir; ahora al SENTIMIENTO. Precisamente esta limitación originaria de la voluntad PURA causará un sentimiento, y no existe intuir sin sentimiento.

En el pensar originario teníamos que aceptar antes algo *originario*; a saber: la voluntad PURA. En el intuir, lo originario era la materia; por lo tanto, también tendría que haber en el sentimiento algo originario, algo no producido.

O también así:

Antes se hablaba del estado *total* del Yo; pero éste no podía aprehenderse sin un cambio en el sistema total. ¿De dónde procede este cambio? La respuesta sólo es posible mediante la siguiente ANTITESIS: este cambio no puedo producirlo yo mismo sino según un concepto de él que aún no poseo; por consiguiente, este cambio tiene que producirse mediante algo exterior a mí. Pero tampoco puede ser producido desde el exterior, pues de esta manera no sería para mí completamente nada, como la cosa del DOGMATISMO. Entonces sería sólo para otra inteligencia. Por tanto, respecto de este cambio tendría que suceder que *yo* lo produjera y *no* lo produjera. Pero, ¿cómo pueden coexistir ambas cosas? Si en el primer caso sería

ACTIVIDAD, en el segundo caso sería LIMITACION. Tendríamos, por tanto, la tarea de unificar actividad y limitación.

Un cambio *en sí mismo* no es nada, surge meramente mediante nuestro pensar DISCURSIVO. Cambio es meramente un AFECTAR mediante el concepto de tiempo; mi SER puro no se altera nunca. Y sin embargo, en nuestra conciencia se presenta este concepto de un [158] cambio. ¿De dónde surge este concepto y, en verdad, con anterioridad a toda libertad de la abstracción; es decir, después que ya lo conozco, pero aquí antes de todo saber y al comienzo de toda conciencia? ¿Cómo puede pensarse y suponerse este concepto de un cambio, si en sí mismo no es nada?.

a) Percibo un *estado determinado* de mí mismo (sin reparar en si es un SER o un querer, algo sensible o INTELIGIBLE; brevemente: considero que tomo este estado en su más alta universalidad). Lo percibo, esto es, lo refiero a mi estado total, al sistema total posible de mi SER. Sólo mediante esta contraposición y referencia del estado particular al total es posible la percepción. Como arriba, por ejemplo, con la degustación de los dos vinos. *Por consiguiente, algo opuesto reside como fundamento para todo lo diverso en varios momentos temporales -mi estado completo [reside como fundamento de todo lo diverso] en* UN momento.

Ejemplo. Tengo en el momento A esta percepción, después B, C,D; en cada uno percibo algo distinto, pero algo diverso no es perceptible en varios momentos, si en el MOMENTO A no hay un opuesto que reside como fundamento de lo diverso.

b) En aquel sistema total de mi SER reside necesariamente con ello el SUSTRATO de aquello que ahora se percibe en particular de una manera determinada, y se pone según esto al mismo tiempo con el todo. Por consiguiente, el mismo SUSTRATO = X se contrapone a sí mismo y se refiere a sí; se pone por tanto desde distintas perspectivas.

Ejemplo. Nuestro cuerpo. No tengo ningún SENTIMIENTO TOTAL de mi cuerpo, a saber, considerado aquí también como ARTICULADO. Sólo obtengo un concepto del todo mediante el concepto de los miembros particulares y mediante la relación de estos con el todo. Percibo, por ejemplo, mi mano sólo en tanto que se debe mover; siento la parte individual sólo en la

relación de su cambio con el cuerpo entero, esto es, movimiento. Pero el movimiento no es nada en absoluto fuera de la relación con el reposo; éste es el TERMINUS A QUO -el movimiento no es posible sin reposo o TERMINUS A QUO. Tengo que pensar la mano como estando quieta; y en el movimiento tengo que pensar ambas, la que reposa con la otra [que se mueve]. La mano es el SUSTRATO; de ahí que éste tenga que considerarse desde perspectivas distintas.

c) ¿De dónde procede la diferente consideración del SUSTRATO=X? ¿De dónde surgen ambas perspectivas, la doble visión de uno y el mismo sustrato? [159] Si nuestra filosofía debe ser TRANSCENDENTAL, estas dos consideraciones tienen que surgir a partir de la originaria determinación del Yo y de las leyes del pensar. La doble consideración de X no es algo secundario, algo adquirido, alcanzado en el tiempo, sino necesariamente algo originario. Pero lo único originario es la voluntad PURA; por tanto, tiene que haber una doble consideración de la voluntad PURA misma. En ésta reside, en parte, la voluntad-fuerza y, en parte, la limitación; mediante ello es algo determinado, según el parágrafo anterior. Por tanto, ambos, el querer y la limitación, tienen que estar unidos de una manera sintética absoluta, y uno no es posible sin la otra.

d) Si queremos poner un QUERER posible cualquiera, entonces tengo que considerarme como un querer EMPIRICO - esto es: podemos ponernos queriendo o no queriendo, siendo o no siendo una intuición. Por ejemplo, el movimiento de mi mano no es nada sin reposo. El movimiento siempre está referido al reposo. Pero éstos siempre son opuestos. La mano tiene que pensarse al mismo tiempo en reposo, si ha de intuirse en movimiento, y en verdad en uno y precisamente el mismo MOMENTO. SIENDO o no SIENDO [en movimiento] es siempre una y la misma cosa, sólo que en diferente consideración.

e) ¿Nos sirve esto para algo? ¿Cómo? La pregunta es por la posibilidad de un objeto de la REFLEXION como tal según la forma, esto es, como REFLEXION en general, precediendo originariamente a toda otra REFLEXION. La pregunta es, por tanto, acerca de algo sobre lo que la REFLEXION es posible, acerca de la procedencia de lo LIMITADO. *¿Cómo en la voluntad*

PURA *como objeto originario de la* REFLEXION *puede presentarse algo* DIVERSO *o puede ser una limitación?.*

RESPUESTA: no sólo existe originariamente un querer, sino que también existe la limitación tan originariamente como la voluntad pura misma. Ambas, voluntad y limitación, son originarias. A esta LIMITACION se refiere la voluntad y la voluntad misma llega a ser algo DIVERSO en relación con esta limitación. En esta relación consiste la reflexión.

¿Qué depende ahora de la reflexión? Unicamente esta *relación* de la limitación con la voluntad pura, o esta SINTESIS, pueda ella suceder o no así o de otra manera. Por tanto, hay que explicar la proposición "Soy libre en lo DIVERSO": soy libre de referir como quiera mi voluntad a la limitación originaria. La reflexión (como originaria) es entonces una capacidad sintética; no es meramente pasiva, sino también activa y, por tanto, compuesta de ambas. Y sobre [160] esta síntesis mediante la REFLEXION reposa toda experiencia, pensar y conciencia. La voluntad pura y la limitación originaria existen ya dadas aquí para la conciencia empírica; pero la relación entre las mismas, o la síntesis de ambas, no es nada dado, sino dependiente del REFLEXIONAR libre. Esta es, por tanto, la fuente originaria de toda conciencia empírica. De ahí que KANT haya hecho de la pregunta: ¿cómo es posible la síntesis?, la tarea fundamental de la filosofía. Pues la conciencia EMPIRICA entera consiste en la síntesis de la voluntad pura y de la limitación.

f) Pero, ¿cómo es posible considerarme en conjunto en *distintas* perspectivas? ¿Cómo es posible la condición de la conciencia? Precisamente se ha dicho ya en el número **d)** que tiene que ser absolutamente verdadero que Yo me tenga que considerar como SIENDO O NO SIENDO, como pudiendo o no pudiendo. Mi voluntad PURA y mi SER se presentan intuitivamente en mi cuerpo; éste es la fuerza sensible. Ella tendría que ser lo que se deja considerar desde diferentes puntos de vista. Tendría que querer uno y el mismo X en una perspectiva, -poder hacer (es decir, hacer considerado sintética o sensiblemente) lo que desde otra perspectiva no podría querer o (sintéticamente considerado) no podría hacer. Por lo tanto, la herramienta *entera*, mi fuerza sensible entera, -ORGANO, CUERPO- tendría que considerarse desde un doble punto de

vista: esto sería el órgano INTERNO Y EXTERNO, que tendrían que estar en tal relación que sucediera con el interno lo que no sucede con el externo, de tal manera que el interno fuera libre y el externo limitado.

Por ejemplo: Todos los objetos no son sino los obstáculos de mi eficacia externa y, en verdad, esta mi eficacia será y tiene que ser impedida e inhibida *para mí*. Todo objeto en el espacio impide mi eficacia externa para poner otro objeto distinto en el mismo espacio. Pero, ¿cómo se qué es lo que no existe para mí, lo que está suprimido? Esto no reside ya en mi conciencia. La misma eficacia que ahora está impedida, tiene también que existir y ser posible al mismo tiempo para mí. Pero sólo es limitada para el órgano externo, y CORRESPONDE a mi interno a causa de la acción recíproca de ambos.

En toda percepción hay limitación y querer, o un ACTUAR libre unido con otro. Así sucede con la reflexión originaria. [161] (*Originaria* significa aquí en parte según el tiempo y en parte según el contenido. Es originaria según el tiempo en tanto que con ella surge la conciencia, en la medida en que es presupuesto de todo lo demás; y es originaria según el contenido en cuanto ella ha surgido [como algo] NUEVO, desconocido con anterioridad, no por abstracción o reproducción). Precisamente reflexiono sobre mi querer. Este me aparece como algo que es internamente posible y externamente imposible -mediante el órgano interno y externo. Esta es por tanto la doble consideración: por una parte como nuestra fuerza, por otra como nuestra limitación -por medio de nuestro cuerpo. Pues nuestro cuerpo no es nada más que un ser o un querer puro intuido sensiblemente, y en verdad de una doble manera.

Mi querer se manifiesta como un hacer interno; veo un objeto, esto es, describo el contorno, la extensión en mí. Oigo un tono, esto es, lo reproduzco en mí, [es] por tanto un hacer interno. Antes hemos dicho: me manifiesto en la reflexión como queriendo, y ¿ahora como actuando? RESPUESTA: QUERER y hacer es lo mismo. QUERER es si es meramente pensado; HACER, si es intuido.

(Con esto también estaría contestada la pregunta de cómo es posible la CAUSALIDAD o eficacia de mi Yo en el mundo sensible. Esta es un pregunta a la que nadie había contestado.

KANT la ha contestado en verdad, pero no la ha establecido formalmente, sino que la respuesta está implícita en su razonamiento. Comúnmente se dice: "Opero de la manera que parece". Pero esto es una respuesta transcendente. Mediante ella obtenemos un cuerpo *en sí*. Pero éste, así como el mundo sensible completo, no es nada en SI, sino meramente fenómeno; lo INTELIGIBLE [es] lo aprehendido en las leyes del pensar y del intuir. Contestamos: operar no es en absoluto distinto del querer. La percepción de nuestra eficacia es sólo la intuición de nuestra voluntad pura pensada. Todo nuestro operar no es sino un pensar, que podemos hacer con libertad ya que no somos sino inteligencias).

4.- Aún tenemos que responder una pregunta: Yo, el que REFLEXIONA, describo internamente lo que no puedo [hacer] externamente; sólo por ello llega a ser por primera vez una percepción. Actúo internamente, pero, ¿cómo obtengo un conocimiento de este NO PODER? ¿Tengo que saber ya previamente que NO PUEDO? RESPUESTA: mediante el sentimiento. Pero, ¿de dónde procede el sentimiento? Antes llamábamos sentimiento a la AFECCION de nuestro Yo en el tiempo. Por tanto, el sentimiento en general, esto es, la capacidad del sentimiento, es la relación inmediata de la originaria limitación de la voluntad con la REFLEXION o actividad ideal.

[162] Sólo mediante la limitación la voluntad es ALGO - una voluntad. Pero esta limitación no es para el Yo -incluso el Yo mismo no es nada- si no reflexiona sobre esto, si no es puesto. Pero aquí interviene la REFLEXION absolutamente libre. Esta aspira sólo a REFLEXIONAR sobre cualquier algo como sobre una voluntad, y en verdad en la TOTALIDAD, esto es, en las dos perspectivas anteriormente indicadas. Sin embargo, ella puede hacer esto sólo en una perspectiva, sólo en la perspectiva del órgano interno. La reflexión, por tanto, llega a ser limitada en el tiempo mediante el órgano externo, y esta manifestación inmediata de la limitación es el sentimiento. Siento; esto es, el sintiente que se entrega al sentimiento es la capacidad de la REFLEXION. Esta es limitada, pero no originariamente, sino que es la voluntad la que está originariamente limitada. El REFLEXIONAR está, por tanto, limitado en la REFLEXION sobre la volun-

tad y, mediante esta relación de la REFLEXION, surge un sentimiento. Desde aquí se sigue:

Ninguna reflexión sin sentimiento, ni a la inversa. Pues únicamente mediante el REFLEXIONAR el Yo entrega algo a la limitación; de ahí que si no se REFLEXIONARA, entonces ninguna limitación sería para mí ni, por tanto, ningún sentimiento. Así también, sin sentimiento, no [habría] ninguna limitación, y mediante ello ningún aprehender parcial de la voluntad pura, ninguna reflexión. Ciertamente ya teníamos antes esta proposición, pero sólo en la relación de DEPENDENCIA. Aquí la tenemos en acción recíproca. Antes se podía creer que podría sentirse sin reflexionar. Y con esto tendríamos explicado y deducido el sentimiento, dando a nuestro edificio los más sólidos cimientos. Antes se POSTULO el sentimiento como algo primario e inexplicable que debía existir, sin embargo, en la conciencia EMPIRICA. Pero esto significa proceder dogmáticamente. Aquí no puede quedarse el IDEALISTA crítico. Tiene que explicar la conciencia empírica. Su pensar, por tanto, va aún más allá; puede y tiene que transitar al dominio de lo inteligible, pero luego, como consecuencia de su razón misma, todo ir más allá tiene un fin, pues lo INTELIGIBLE es puesto con abstracción de toda ley del pensar, y la razón está en su más alto límite.

§14

"La VOLUNTAD pura es el objeto inmediato de toda conciencia y de toda REFLEXION. Pero la REFLEXION es DISCURSIVA. La voluntad pura tiene que ser por tanto algo [163] DIVERSO. Esta no lo es originariamente, sino que llega a serlo mediante la referencia a su limitación originaria; sólo en virtud de ello se convierte en querer en la reflexión misma, la cual (REFLEXION) es absolutamente libre, y cuya libertad y esencia total consiste precisamente en este referir la voluntad pura a la limitación originaria, en parte de tal forma que esta referencia suceda en general, y en parte de tal forma que suceda así o de otra manera. Esta REFLEXION aparece como querer en tanto es meramente pensada; y como HACER en cuanto es intuida. Es el fundamento de toda conciencia EMPIRICA. En el ACTO particular de

esta reflexión, el ser racional se descubre de una doble manera: en parte como limitado, en parte como ACTIVO *en el describir de la limitación. Lo primero externamente, lo último internamente. Y mediante ello se adscribe* UN ORGANO *(cuerpo) en general como interno y externo. Esta referencia de la limitación a la reflexión es el sentimiento; lo limitante es sólo para la actividad ideal en el* PENSAR *de lo real. Y así se explica la unificación inmediata de un objeto con la voluntad".*

RESUMEN DE LO DICHO

Esta mirada retrospectiva sobre lo dicho hasta ahora está motivada por lo siguiente: debe vincularse lo diverso establecido hasta ahora. Nuestro camino será siempre más llano si presentamos con claridad las dificultades.

Esta es la máxima fundamental y el más profundo espíritu del idealismo TRASCENDENTAL: nada fuera de mí, ninguna cosa en sí, sólo yo mismo puedo llegar a ser objeto de mi conciencia. Bajo el supuesto de la verdad de esta afirmación, ¿cómo se puede explicar la conciencia efectiva que conocemos?

Nota. La contestación de esta pregunta es el único asunto de la filosofía, y sólo en tanto hace de este asunto su tarea es ella filosofía. Negar los FACTA de la conciencia no sería filosófico y carecería de sentido. Si queremos explicar la conciencia desde un punto fundamental, entonces esto sucede según leyes propias del pensar. La validez de esta explicación no es precisamente una validez en sí, sino sólo para nosotros. La pregunta es por consiguiente ésta: si un ser racional explica su conciencia, ¿cómo tiene que hacerlo? Si se razona en general, entonces esto sucede siempre según las leyes de la razón. Estas mismas leyes son también para los filósofos, y por esta razón [164] tienen que seguirse también en la filosofía trascendental, pues ésta no tiene ninguna validez en sí, sino sólo en relación con la razón.

Nota. Todos los filósofos han razonado según las leyes de la razón, sólo que ahora los actuales no las observan ni las encuentran. De ahí que el idealismo trascendental de algunos esté atravesando por un defecto fundamental, que es dar vueltas en el siguiente círculo: las leyes de la razón deben ser explicadas y deducidas, sólo que ya actúo según las mismas en

la explicación y en la deducción. Este círculo de la razón es inevitable y precisamente mediante él se muestra que no hay ninguna verdad en sí. Por consiguiente, también la explicación de la conciencia sucede según las leyes de la razón. Estas leyes nos son ya conocidas, y hay una ley principal según la cual todo lo determinado tiene que presuponer algo determinable. Así también aquí. Soy el objeto originario de mi conciencia y, por ende, algo determinado. Esta determinación de mí mismo en la conciencia tengo que vincularla con un determinable de mí mismo en la conciencia. Por tanto, sé **1.-)** de mí; **2.-)** de mí como algo determinado y en verdad igualmente como algo determinable.

El Yo es entonces doble en tanto que es un objeto determinado de la conciencia, y es algo diverso a causa de su Yoidad: es sujeto y objeto al mismo tiempo, objeto para sí mismo. Queremos referirlo uno al otro, y a ese fin tenemos que presuponerlos a ambos como simplemente determinables, y así un Yo simple llega a ser un Yo cuádruple.

1) Un sujeto determinado
2) Un objeto determinado
3) Algo determinable para el sujeto.
4) Algo determinable para el objeto.

Esto sucede según la ley: el Yo como real e ideal tiene que ser separado uno del otro mediante la ley del pensar. Lo REAL como tal significa sólo lo objetivo; lo ideal como tal [significa] lo subjetivo en la conciencia. Le conviene a ambos un determinable que es en suma lo INTELIGIBLE. Aquí se ve que lo INTELIGIBLE no es una cosa en sí, sino simplemente algo que se añade a lo determinado para explicarlo y enlazar la conciencia, como consecuencia de la ley "Ningún determinado sin un determinable".

[165] *Lo* INTELIGIBLE *surge y llega a conciencia simplemente mediante la filosofía* TRASCENDENTAL *misma.* Es sólo aquello a lo que ella vincula todo objeto presente a la conciencia. KANT afirmaba así también lo INTELIGIBLE, y así tiene que afirmarse si no se ha de caer en el misticismo. Este siempre quiere intuir y sensibilizar lo inteligible. Con este fin tenemos que presuponer necesariamente determinados y separados objeto y sujeto, ideal y real. Ahora queremos referir el uno al

otro. Lo OBJETIVO REAL originario es la voluntad pura. No un SER, ya que hablamos aquí del Yo, que es sólo ACTIVIDAD. Hablamos de la objetividad espiritual. También hemos aprehendido lo IDEAL originario; es una capacidad de la REFLEXION sujeta a distintas leyes y, entre ellas, a la del aprehender sucesivo y la del pensar discursivo. Lo primero es la capacidad para ser objeto; lo último es la capacidad para ser sujeto. También hemos caracterizado antes lo determinable como una capacidad que cuadra para todas las determinaciones. Según esto, un determinable sería una capacidad de ser objeto y el otro determinable de ser sujeto. El primero [sería] una capacidad para ser empírico; el último, una capacidad para ser puro. Partimos de esto: sé de mí como sujeto y objeto, a ambos pertenece algo DETERMINABLE.

[166] La tarea de los parágrafos anteriores era: ¿cómo se debe transformar la voluntad pura en algo diverso para la reflexión? A esto se ha contestado: sucede porque la voluntad pura es referida a su limitación que también es originaria; esto es, hay que presuponerla para la explicación filosófica de la conciencia. Esta limitación es algo diverso y se refiere a lo diverso. En esta reunificación, la misma voluntad pura es consiguientemente algo diverso. Además se dijo: en tanto que soy limitado, no soy algo; lo que no soy, no es para mí en mi conciencia, no puedo REFLEXIONAR sobre ello. RESPUESTA: no hay nada que yo sea sin que no sea al mismo tiempo; desde una cara no soy lo que soy desde la otra, no soy externamente lo que soy internamente.

Pero con ello la pregunta se ha contestado a medias. La dificultad sólo se ha alejado un paso, pero no se ha suprimido en el fondo. Por ello, tenemos que hacer esto en primer lugar. Antes que nada queremos comprender la dificultad para luego contestarla. Esta contestación será fácil y corta, pero mediante ella se echará plena luz sobre lo anterior. En el parágrafo anterior se dijo que reproduzco internamente la limitación de mis órganos externos. Veo un objeto, esto es, no puedo adentrarme en un cierto espacio y describo internamente las superficies en las que no puedo penetrar. El órgano interno, por tanto, no está limitado en esta teoría, sino que siempre es libre. La dificultad es aquí ahora: debo reproducir internamente una limitación del órgano externo, un cierto actuar del

mismo; sólo que el concepto de reproducir muestra ya que sólo puedo reproducir internamente lo que ya existía externamente, lo que ya presupongo conocido para mí.

Ahora bien, sólo conozco mi voluntad; mi órgano sería la limitación de la misma. Por tanto, tendría que poder considerarse, en tanto que es lo externo, efectivamente como mi voluntad, como resultado de mi voluntad. Pero entonces no existiría ninguna limitación. Hasta ahora no puede conocerse sino un querer, y éste no es un órgano externo. Por tanto, hay aquí un círculo, algo inexplicable. Algo interno se refiere a la limitación del órgano externo, el órgano externo en su limitación tendría que ser algo positivo en la medida en que debe ser reproducido internamente; sólo que la limitación del órgano externo como positivo no tiene lugar en absoluto, sino que es siempre algo NEGATIVO. La explicación completa de la conciencia está así: lo que percibo es realizado internamente. Por ejemplo: veo una forma en el espacio, la describo internamente [167] en su contorno. La dificultad es cómo comprender este describir ocurrido en la percepción, [es] únicamente cómo puede desgajarse una forma que no puede ser producida mediante el órgano externo y cómo podría existir de esta manera la objetividad. Según esta teoría, parece que nuestras representaciones serían algo imaginado. Para poder solucionar esta dificultad, tenemos que situarnos de nuevo en el punto de vista trascendental.

1.- Antes se habló de una limitación originaria de nuestra actividad, de una limitación por la cual nuestra voluntad llega a ser algo, un querer, que antes era algo indeterminado, un mero impulso y como tal completamente inaprehensible. ¿Qué debía ser limitado? Algo absolutamente espontáneo. Esto absolutamente espontáneo no puede ser limitado en modo alguno como un ser, como una cosa a la que en todo caso conviene una fuerza que se extingue en virtud de que se trunca un SER. Por ejemplo: piénsese una esfera que contiene una cierta cantidad de pies cúbicos y a la que adscribimos la conciencia del espacio que ocupa. Si ahora tomamos de la esfera algunas partes, ¿debe ella misma saber algo de esto? En absoluto, pues sólo tiene conciencia del espacio que ocupa. Pero con la inteligencia no sucede así, pues su limitación debe

tener lugar sin que al mismo tiempo se extinga su conciencia. ¿Qué clase de limitación puede ser ésta? No otra que la de una esencia pura absoluta que sólo es actividad y en la que la limitación se acomoda a la actividad misma; por consiguiente, una limitación mediante la actividad misma. Así, la tarea es limitarse a sí misma. Esta limitación no la encuentra la actividad misma, sino que se convierte en ella; no se le impone, sino que sólo tiene lugar en tanto que la acepta. Cuando extraigamos algunas consecuencias será más evidente lo dicho:

A.- Aquí se hace claro lo que debe significar aquella originaria limitación de la voluntad pura mediante la cual llega a ser algo. Ella es el todo de la limitación que está en la conciencia, como lo determinable para todo lo aprehendido en las determinaciones que se presentan en el tiempo particular del momento. Es la limitación que debo imponerme paulatinamente, y el fundamento de que debo imponerme precisamente ésta reside en mi individualidad. Mi voluntad pura es lo que debo situar paulatinamente en el tiempo.

[168] Pero esto ya se ha expuesto en la DOCTRINA DE LA MORAL: ¿Quién soy yo? Aquél en el que me convierto; mi determinación depende de mi libre decisión, y ésta surge de la tarea de limitarme a mí mismo. ¿Quién debo ser yo? Esto reside en mi individualidad. La voluntad pura no está limitada mediante un ser, sino que en ella reside originariamente la ley de cómo debe limitarse a lo largo de todo tiempo. Es, como se dijo antes, la ley moral. Por consiguiente, la autodeterminación no está limitada según un objeto perceptible, sino por un concepto. Según esto, la tarea es aprehender un concepto que limita a la libertad. ¿Cómo llegamos originariamente a la necesidad de tener un cierto concepto?.

El dogmático dice: son cosas en sí las que operan sobre nosotros y producen en nosotros el conocimiento de algo. Lo absolutamente primero para él es un ser y el concepto es lo secundario. Pero el idealista trascendental se le opone y afirma que el concepto es lo absolutamente primero y la objetividad sería lo segundo, sólo una cierta determinación del concepto, la consideración del mismo desde una perspectiva distinta. (Cf. Introducción a la DOCTRINA DE LA MORAL*). El

tránsito del idealista es, por tanto, de *un* concepto al SER. Pero este concepto es un concepto de Fin en el que, según lo anterior, se presupone un SER. Por tanto, tenemos que buscar un tercero que efectivamente tiene que existir, un concepto desde el que se siga el ser objetivo dado. Estamos ahora en esta tarea.

Nuestra tarea es trascendental y aplicada a la sensibilización el asunto sería éste: reflexiono y obtengo mediante ello, mediante el reflexionar, un concepto (la reflexión misma llega a ser concepto); con este concepto alcanzo al mismo tiempo y como condición del mismo la tarea de limitar mi libertad externa. Sólo en cuanto reflexiono obtengo este concepto. Lo limitado en el anterior parágrafo, y a limitar aquí como consecuencia de un concepto, es mi órgano externo. Por consiguiente, *mi órgano externo es puesto como reprimiéndose* por mí, de tal manera que no realiza algo. Lo que el órgano externo no realiza es producido mediante el interno.

Esta es la dificultad: se ha dicho que no puedo hacer externamente aquello que precisamente reproduzco internamente. Pero sólo puedo reproducir lo que ya existía. Pero aquí debo reproducir internamente lo que no podía [realizar] externamente. ¿Cómo llego a este no poder? [169] A esto se ha contestado: este no poder no es tal sin nuestra intervención, sino que es algo que nos ocasionamos por la limitación misma. Tenemos que pensarnos así, porque no podemos pensarnos limitados de otra manera. Así se produce el órgano externo desde un [órgano] interno superior. Tenemos aquí de nuevo una oportunidad de [distinguir] la diferencia del método del idealista y del dogmático. Este lo explica todo desde fuera hacia dentro, de la periferia al CENTRO. El idealista no: muestra que todo lo explicamos desde dentro, que todo reside en nosotros mismos.

Tengo que considerarme de una doble manera, pero ninguna de ellas es intuible, tal y como se recordó arriba. Sólo veo lo externo a través de lo interno. En esto externo soy limitado, la limitación me es dada mediante la decisión expresa de limitarme a mí mismo, y no es otra cosa que una autolimitación. Por ejemplo: cuando alguien habla tengo que reproducir estas palabras y, por tanto, tengo que guardar silencio. Este

silencio no significa que esté físicamente impedido para hablar, sino que si quiero oir tengo que callar; significa una tarea que me impongo por querer un fin, a saber: escuchar.

RESULTADOS: **a.-** Toda eficacia desde el exterior desaparece completamente. (En tanto que esto no es necesario, es siempre DOGMATISMO). La limitación externa se piensa sólo cuando la tarea es limitarme a mí mismo de una cierta manera por la libertad. Que me limite o describa esta limitación es el aspecto externo de mi capacidad; en cuanto reproduzco la limitación, es el aspecto interno de la mísma.

b.- Ahora es ya claro que el órgano externo es también dado mediante esta tarea, pues el aspecto ideal de la tarea de la limitación determinada es, precisamente, el órgano externo. La tarea de poner un órgano externo es originaria y se cumple tan cierto como me pongo a mí mismo. No necesitamos la experiencia del dogmático, la de un ser dado, pues poner mi órgano externo y la limitación del mísmo es una tarea originaria con su cumplimiento. Que nosotros tenemos una línea no es ninguna enseñanza, ninguna adquisición. Lo sabemos, y este saber es condición de todo aprendizaje y de toda experiencia. Por ejemplo: ante todo tengo que ver y poseer un ojo, si he de querer ver este ojo, abrirlo y orientarlo. Esta necesidad de tener un ojo, de que tenga que abrirlo y dirigirlo [170] no es algo que se adquiera, sino que existe ya conmigo. Así sucede también con la mano: tengo que tener una mano si quiero dirigirla, etcétera. Estos instrumentos se nos imponen originariamente, son producidos mediante mi pensar, y [son] algo perceptible mediante otra percepción.

2.- La dificultad establecida queda resuelta ahora. El órgano externo tiene que existir determinado para y por mí, pues de otra manera no sería posible ninguna conciencia de la determinación del mismo. Y así se ha encontrado que el órgano externo existe para mí mismo. Este órgano externo está inhibido en tanto que yo lo inhiba; pero si debo inhibirlo, tiene que serme conocido como algo que debo inhibir. Sólo que este conocimiento del mísmo me es dado por y en la tarea de inhibirlo. Aquí hablamos de la operación del ser libre sobre lo libre. Escucho sólo en tanto que lo escucho a él y descubro algo determinado en tanto que observo y soy libre en esta atención.

Sólo porque soy limitado y me pienso a mí mismo como Yo a limitar, tengo un órgano externo que está limitado y detenido por el interno; y aquí, en esta vinculación, también está detenido por algo externo. Por ejemplo: escucho y aquí mi órgano externo está detenido y limitado por el interno, pero no oímos nada si no hubiera tonos. Mi órgano externo tiene que estar limitado también por algo externo, si quiero oir.

Lo interno es lo que se llama alma; lo externo es lo que se llama cuerpo. En la relación en que hemos puesto a ambos, el alma *debe* dirigir y poner el cuerpo en movimiento; considerados trascendentalmente son lo mismo sólo que visto desde diferentes caras.

1.) El alma es lo originario sensibilizado por el sentimiento interno y,

2.) el cuerpo es lo sensibilizado originariamente por ambos, tanto por el sentido interno como por el externo.

El límite supremo no es propiamente sino un cierto concepto que debo describir. De él procede sentimiento e intuición, el mundo entero y el sistema del NO-YO. Tenemos aquí el punto que buscábamos. Si se plantea desde un punto de vista práctico, entonces lo primero es la voluntad pura que se manifiesta mediante los conceptos de Fin, pero no por aquéllos que presuponen el conocimiento de algo diverso, sino por aquéllos que son absolutos y se nos imponen como primeros. Estamos determinados mediante tales conceptos. Estos conceptos, como NOUMENOS, se realizan sensiblemente como órgano interno y externo, mostrándose éste también como mundo sensible. Así llega el idealista al suelo firme. [171] Si se quiere explicar las determinaciones de la conciencia desde lo inteligible, estos conceptos son lo INTELIGIBLE, y realizan efectivamente esta [explicación]. El fundamento de que deba aprehender estos conceptos reside en mi esencia. Ningún concepto, sin embargo, reside ya en mí como algo listo, como algo que busco cuando lo necesito. Mantener esto sería superficial e insensato. Un concepto es sólo en tanto lo hago. Y Yo soy sólo si llevo el concepto a existencia. Mi esencia es una tarea de hacer un concepto por reflexión; por tanto, si yo soy, ciertamente que hago el concepto.

Hemos solucionado la dificultad. Me encuentro externamente limitado, reproduzco esta limitación internamente, hago internamente lo que no puedo hacer externamente. ¿Cómo llego a saber que no puedo algo externamente? Sé de este no poder y de esta limitación sólo porque soy consciente de que me adscribo esta limitación con la que comienza toda conciencia; mi conciencia surge de un concepto para autolimitarse. En este concepto reside por tanto la limitación, no en algo exterior a mí.

Por consiguiente, la limitación a partir de la cual se inicia una conciencia, no me es añadida, sino que yo mismo me la otorgo como consecuencia de un concepto originariamente existente en mí. Aquí se podría hacer el comienzo de la historia de la conciencia, que nosotros también queremos hacer de la siguiente manera: reflexiono (sobre mí) según el fundamento de determinación que reside en el sentimiento; esta reflexión no está cuestionada, pues sucede con libertad; esto puede expresarse sensiblemente así: no puedo dar cuenta del comienzo de mi vida empírica ni puedo reflexionar sin aprehender una limitación de mí mismo, esto es, sin aprehender un concepto que me ofrece la tarea y en el que reside la tarea para mí de limitarme a mí mismo. Esta es la condición interna de la reflexión, y sin ella no se reflexionaría en absoluto. No cabe preguntar porqué se ha aprehendido este concepto limitante, ya que la causa de este proceder reside en la libertad. El estado originario del Yo en la conciencia es que una limitación de su voluntad es reproducida de la manera descrita (Cf. DERECHO NATURAL*).

§15

[172] "Pero la limitación no es limitación del Yo y no es para el Yo si éste no se la otorga a sí mismo. Según esto, la limitación originaria del querer no puede significar otra cosa que una tarea para el Yo de limitar su voluntad misma, y el particular anuncio de esta tarea en la conciencia empírica no puede ser otra cosa que un concepto, mediante el cual se exige una autolimitación y sólo por cuya aprehensión surgen senti-

miento e intuición. Por tanto, toda conciencia procede del pensar de algo únicamente inteligible".

A partir de ahora se nos ofrecen dos preguntas que se pueden contestar únicamente la una con la otra, de manera recíproca; sólo que, según nuestro plan, preferimos tratarlas sucesivamente. Si bien los resultados van a coincidir, distinguiremos en la investigación ambas preguntas.

Se habló de un concepto que originariamente reside sólo en mí y que contiene la tarea de limitarse a sí mismo; por tanto, de una autolimitación mediante este concepto, y a ello debe vincularse toda conciencia y su diversidad, el órgano interno y externo, alma y cuerpo. De aquí parte toda experiencia. Dirijamos nuestra atención ahora únicamente sobre este concepto. Aquí se plantea ahora la pregunta: ¿Qué se comprende de hecho en *este* concepto? ¿Qué se dice aquí y qué es aquello desde lo que parte nuestra conciencia? Esta pregunta se dirige sólo a la materia del conceptualizar, la cual queda siempre a la mano. Históricamente podemos también mostrar que este algo es un ser racional exterior a mí. Tampoco partimos aquí de un ser sensible, sino de un ser INTELIGIBLE espiritual que se considera sensibilizado.

La otra pregunta es ésta: ¿Cómo se vincula a este primer punto una conciencia continua de lo diverso? ¿Cómo se lleva a efecto la serie SUCESIVA de representaciones que existen en nuestra conciencia? Esta pregunta se interesa por lo FORMAL de aquel concepto, y queremos solucionarla antes, porque hemos hablado ya de las condiciones formales de la conciencia; con ello permanecemos en el mismo campo.

Explicación más concreta de esta pregunta: Según lo anterior, ¿qué clase de autoconciencia surge para nosotros? La de una cierta limitación, la de un no poder, la de un no estar permitido o no querer, un algo [173]; por consiguiente, el comienzo de la conciencia debía ser negación. Pero, ¿puede una conciencia cualquiera comenzar con una negación? (Comprender esto es muy importante). RESPUESTA: esto no es posible, pues entonces *yo* no sería nada para *mí*. Si miramos lo anterior, habríamos expuesto aquello sólo por una feliz casualidad, pues no hemos ofrecido aún algo positivo; algo NEGATIVO es *algo* mediato , sólo el límite para un objeto propiamente dicho, y no

el objeto mismo. Ya se ha dicho que el origen de la conciencia es la tarea de autolimitarnos a nosotros mismos, una limitación que nosotros mismos debemos hacer. ¿De dónde procede esto que no debo hacer?.

Yo quiero, hago efectivamente algo interno, reproduzco internamente la limitación que debe existir externamente y en este hacer efectivo, en esto positivo se puede detener la conciencia. Sólo que este hacer interno no llega a la conciencia, no es objeto de la mísma, sino sólo medio para obtener *un* objeto. Por consiguiente, éste no puede ser POSITIVO. Según lo dicho, tendría que estar necesariamente unido un querer empírico positivo con el sentimiento de la limitación, y esta unificación de lo positivo y de lo negativo tendría que ser necesaria, porque sólo desde lo positivo puede producirse la limitación de lo NEGATIVO. En aquel concepto tiene que residir un querer positivo, la tarea de limitarse a sí mismo. Pero todo querer presupone un concepto de Fin. Según esto, tenemos de nuevo la anterior pregunta: ¿Cómo es posible el concepto de Fin?.

Antes no respondimos esta pregunta. Nos movimos en un punto intermedio sin que hasta el momento presente se haya podido solucionar. Pero ahora podemos hacerlo.

1.- Por medio del acto descrito no puede surgir sino un conocimiento objetivo, una determinación del ser en oposición al hacer en general, en el cual, según el parágrafo anterior, simplemente existe la limitación determinada, y esta limitación expresada sensiblemente es naturalmente SER.

2.- Todo conocimiento del ser libre se refiere necesariamente a su querer y actuar. Por consiguiente, como se comprende, no puede tener lugar la conciencia de un mero ser. (De este asunto depende en gran medida saber de qué relación se habla aquí). Del ser libre no se conoce nada sin que se dirija a un actuar según este conocimiento. Todo conocimiento es práctico, no sólo desde el punto de vista de su ocasión o desde la perspectiva de su surgimiento, sino desde el punto de vista de su uso posterior o desde la relación con el actuar posterior. Ambos, ser y actuar, se refieren el uno al otro y están en [174] acción recíproca ininterrumpida; considerados ambos TRASCENDENTALMENTE sólo son uno. La conciencia inmediata es

sólo la del querer y actuar; el conocimiento objetivo está sintéticamente unificado con la conciencia del actuar. ¿Cuál es el punto de unificación sintética entre el ser y actuar? Este es lo meramente conocido: el SER es sólo lo determinable, el querer es lo determinado; ambos están inseparablemente unidos. Por tanto, todo conocimiento, tan cierto como debe ser conocimiento mío, tiene que ser necesariamente conocimiento de *algo determinable* mediante la voluntad.

Resultado: Esto en el primer MOMENTO de toda conciencia. Aquí encontramos que el objeto es algo determinable para un actuar libre. Así, algo que en la elección y para la elección es determinado, es necesario para el concepto de Fin, el cual sólo consiste en el producir lo determinado desde lo determinable. Aquí nos aproximamos a una respuesta a la pregunta que antes sólo podíamos contestar según su forma. Entonces nos queda la dificultad de ver de dónde debe proceder lo diverso para un conocimiento EMPIRICO. Aquí lo vemos. Así algo diverso es originario, se nos impone, es algo inteligible como consecuencia de la *característica* de la reflexión pura en la conciencia.

3.- Por tanto, se conoce algo determinable. Pero sólo hay algo determinable mediante mi voluntad en cuanto que efectivamente quiero, en cuanto existe para una conciencia un querer determinado. Ambos están en relación recíproca, pues uno no es posible sin el otro. Lo determinado es únicamente resultado de mi transitar desde lo determinable. Esto es sólo aquello desde lo que se transita a la determinación. Ambas expresiones, *determinado y determinable,* son comprensibles y significan algo sólo en tanto que se refieren y se explican mutuamente. Estamos aquí en el comienzo de la conciencia. Por tanto, determinabilidad y determinación tendrían que coexistir en este primer momento. Por ello, con cada conocimiento de un objeto, que sólo es lo determinable para un querer posible, tendría que estar unido un querer empírico efectivo en el preciso MOMENTO de la conciencia. En la conciencia efectiva, la cosa sucede así: la voluntad y la decisión siempre preceden a la elección. Por ejemplo: delante de mí existe algo diverso que recorro y someto a juicio, pero sé con anterioridad que debo decidirme. Aquí la determinabilidad precede a la determinación. En tanto que elijo, sé que elijo o me encuentro reflexio-

nando sobre una voluntad. Conozco ya este querer. Sé lo que significa querer, y tengo que saberlo para poder deliberar. De ahí que sé porque ya [175] he querido. Esta forma del querer la refiero a la voluntad y así me encuentro queriendo. Añado siempre un querer posible, y esto puedo hacerlo en cuanto ya me es conocido. Aquí donde estamos, en el comienzo de toda conciencia, todo esto tendría que coincidir en uno. .

Ya está dicho lo que es un querer EMPIRICO efectivo. Es un transitar de la determinabilidad a la determinación. Pero este transitar tiene algo en común con todas las determinaciones empíricas del ánimo. Se caracteriza por la completa CONTRACCION de mi ser sobre un punto; mediante ello se distingue también del mero pensar. En éste último se oscila siempre entre opuestos. Por lo tanto, el querer EMPIRICO es algo determinado, un transitar, etcétera. Pero hay una doble determinación:

A.- Una incompleta.

B.- Una completa.

La primera se manifiesta como un pensar. La segunda como querer. Pero toda determinación aparece como un transitar desde la determinabilidad. Según esto, hay también una doble determinabilidad:

1. Para la determinación mediante un pensar.

2. Para la determinación mediante un querer.

El pensar mismo es lo determinable para el querer EMPIRICO, y precisamente se llama querer al avanzar desde este determinable a una determinación superior. Se podría entonces decir que pensar es la *primera* POTENCIA y querer la *segunda.*

* * *

Teníamos la dificultad de que la conciencia de un objeto sólo es posible mediante la conciencia de mi causalidad, y la conciencia de un querer, a su vez, sólo es posible por la conciencia de un objeto. Ahora tenemos la proposición: hay un querer originario; sobre él se REFLEXIONA. Por tanto, la reflexión es una parte del querer originario. Es así que de esta parte vale lo que valía del todo, a saber: que presupone también un conocimiento del objeto. De ahí que tengamos de nuevo

la antigua dificultad, y todo lo que se ha dicho hasta ahora está encaminado a solucionarla.

Este conocimiento que hay que presuponer es un conocimiento de algo determinable para mi querer puro originario. Es el reino de la razón en general. Este todo se limita y determina mediante el pensar de un concepto que me limita (mediante mi individualidad). Este ofrece algo objetivo que al mismo tiempo es algo determinable para el querer EMPIRICO. Hay aquí tres grados.

[176] **A.** Hay voluntad pura, lo absoluto del reino total de la razón, lo determinable supremo.

B. Este determinable supremo se determina ulteriormente en virtud de que se aprehende algo de él como consecuencia de un concepto para limitarnos a nosotros mismos. Esto da la INDIVIDUALIDAD.

C. Esta INDIVIDUALIDAD es al mismo tiempo algo determinable para un querer empírico efectivo, para un MOMENTO particular de la conciencia. Este querer empírico aparece como querer, deviene mi completa espontaneidad. En éste no hay nada en sí, sino sólo fenómeno.

4.- ¿Cómo es posible una tal reflexión? Sólo así: que el conocimiento (que aquí se refiere a un concepto de la individualidad que me limita a mí mismo) no es posible sin un querer, y un querer no es posible a su vez sin este conocimiento. La última parte de la proposición, a saber, que el querer es posible sólo por el conocimiento, es muy fácil y su certeza se muestra a través de la conciencia entera. Sólo la primera parte tiene su dificultad: ¿cómo es posible el conocimiento sólo mediante el querer?, ¿cómo puede pensarse esto? Sólo así: en el conocimiento ya tendría que residir el querer; por tanto, el conocimiento no sería nada distinto de lo determinable del querer que se da. Esto es, no depende de la libertad considerar así el asunto, sino que éste no puede considerarse de otra manera. Con otras palabras: [en el conocimiento ya tendría que residir] la exigencia al querer, a la actividad libre.

Aquí se muestra una cara fácil de nuestro sistema: Lo INTELIGIBLE es el objeto inmediato de la conciencia que es dado conmigo mismo. Lo SENSIBLE es una cierta consideración de lo INTELIGIBLE. Lo sensible, que es sólo una cierta consideración de

lo INTELIGIBLE, no nos interesa aquí. Más abajo se mostrará cómo lo inteligible deviene sensible. Aquí hablamos de lo INTELIGIBLE. Surge la pregunta: ¿Hasta qué punto está determinado este INTELIGIBLE?

Como fundamento queda un querer puro determinado por sí mismo. Es la razón en general, lo ABSOLUTO del reino de la razón. Este es lo determinable para una determinación, que reconozco como individualidad. Según esto, me reconozco como INDIVIDUO; este reconocimiento de mí mismo como INDIVIDUO es un avanzar de la determinabilidad a la determinación. De acuerdo con ello, soy una parte que por sí misma se separa del reino de la razón; esta individualidad es a su vez determinabilidad para un querer empírico. Permanecemos en lo mediato, en la INDIVIDUALIDAD. Esta se constituye, se produce de tal manera que me encuentro como impotente [177], como no siéndome permitido algo que, sin embargo, tiene que ser para mí, si debo encontrarlo como algo que no puedo. El acto completo determinado es una exigencia a la libre actividad; esta exigencia procede (como se DEDUCIRA) de otro ser racional igual a mí. Con esto comienza la conciencia, según nuestra afirmación. *La autoconciencia* comenzaría entonces a partir de un separarme a mí mismo de la masa del reino de la razón. Este es el punto más profundo de la conciencia: tan pronto como alguien llega a la conciencia, se percibe entonces a sí mismo; este percibirse no es posible sin un concepto de una masa de razón. El concepto de IPSEIDAD se CONSTRUYE desde el concepto de masa de razón. El primer conocimiento es la exigencia a un querer libre. Este es el conocimiento que buscábamos, pues en él reside precisamente el querer y es dado por el querer. Tan pronto como aprehendo esta exigencia, entonces quiero. También sensiblemente es así: o actúo como consecuencia de la exigencia, hago esto y entonces precisamente actúo así; o me opongo a esta exigencia y entonces me decido a oponerme a la TENDENCIA de esta exigencia, y actúo precisamente porque me decido a no actuar. En cualquier caso se tiene que actuar si se comprende la exigencia. En ambas ocasiones manifiesto mi libertad. Entonces tenemos que pensarlo en la observación de este acto. El fundamento trascendental de esta necesidad es que no puedo

pensar nada determinable sin algo determinado, ni nada determinado sin determinable.

RESULTADO: El primer concepto es mi exigencia a actuar. El Fin nos es dado y con el concepto de exigencia está necesariamente vinculado el actuar. Esto quiere decir, con otras palabras, que la razón individual no se puede explicar desde sí misma, que ningún ser racional particular puede existir por sí mismo, sino que existe sólo como parte mediante y para el todo. El conocimiento de otro ser racional se realiza por la carencia que queda en el ser racional INDIVIDUAL al percibir seres exteriores iguales a sí.

Desde hace varios parágrafos buscamos explicar el concepto de Fin y siempre caemos en el conocido círculo: no es posible el concepto de Fin sin conocimiento del objeto, y viceversa. A esto se ha contestado: no hacemos el primer concepto de Fin, pero tampoco lo recibimos como si el Fin nos fuera dado ya determinado, sino que nos es dado en general según la forma como algo a partir de lo cual debemos elegir. Esta es la exigencia a una acción libre. Esta proposición es muy importante por las consecuencias que de ella [178] se extraerá en la DOCTRINA DEL DERECHO. Entonces significa: el individuo no se puede desarrollar a sí mismo sino a través de otro, y el desarrollo del primer individuo sólo se puede explicar desde la aceptación de una razón absoluta más alta*.

§16

"La tarea de limitarse a sí mismo es considerada desde otra perspectiva como una exigencia a una actividad libre. Pero no hay ninguna determinación llevada a cabo mediante nosotros mismos, si no va acompañada también por un querer efectivo. A la conciencia de un querer efectivo se une así de manera inseparable la percepción de una exigencia a la libertad".

La dificultad principal la constituye el círculo según el cual querer no es posible sin conocimiento, ni viceversa. La conciencia, por tanto, no podría surgir de uno de estos momentos, sino que tendría que hacerlo desde ambos; de tal manera

que mi querer y mi conocimiento tandrían que modificarse recíprocamente y desde aquí tendría que surgir la conciencia. Así es también en efecto. La conciencia comienza con un momento en el que conocimiento y querer están unidos. Este es el conocimiento de mi exigencia a la actividad libre. Este conocimiento nos es dado y a él se conecta el querer inmediato. Con él tiene que estar inmediatamente unido el querer en la conciencia.

Ya desde algunos parágrafos atrás comenzamos a *sintetizar* las condiciones de la conciencia que habíamos establecido para construir la conciencia ante nuestros ojos. Procedemos ahora como el GEOMETRA, que construye las figuras sin preocuparse desde dónde le son dados las líneas y el espacio. Más o menos hasta el parágrafo 13, donde establecimos la voluntad pura como el fundamento de todo lo demás, estábamos interesados siempre en el descubrimiento de las condiciones desde las cuales debía ser sintetizada la conciencia. Ahora estamos en la segunda parte de la DOCTRINA DE LA CIENCIA, estamos encerrados en la síntesis de la conciencia.

Al principio habíamos sintetizado un conocimiento de lo ideal (como punto de partida de toda conciencia); hablábamos de una reflexión y mostrábamos como ésta se refractaba. En los parágrafos siguientes añadimos a esto que este conocimiento no es posible sin un querer, que es puesto mediante el ser racional como tal [179]; por consiguiente, [añadimos] que el querer empírico es también parte del fenómeno por una fuerza interna que está por encima de lo empírico. Pero desde el punto de vista EMPIRICO, este querer aparece como efectivo, y con razón. Acerca de esto no puede haber ninguna duda.

Además preguntamos: ¿Qué es en el fondo el objeto que se pone fuera de mí como consecuencia de aquella determinación? Aquí se tiene que DEDUCIR estrictamente. Porque se habla ante todo de partir desde nosotros mismos. Tenemos que determinar de una manera más concreta el conocimiento establecido en el parágrafo anterior, lo cual sólo puede suceder si contestamos la pregunta: ¿Qué clase de objeto exterior a nosotros está contenido en aquel conocimiento?.

1.- En este conocimiento inmediato me encontré a mí mismo determinable por la libertad, y esta determinabilidad de

mí mismo o mi exigencia al querer libre es tomada por lo mismo. Precisamente mi INDIVIDUALIDAD se separa de la masa del reino completo de la razón. Desde esta determinación que ahora deviene determinabilidad, llega a ser una actividad determinada en un momento. Esta determinabilidad se me manifiesta como una exigencia consumada al actuar libre. Por tanto, esta determinabilidad que queda en medio es una misma cosa con la exigencia de actuar. ¿Hasta qué punto es esto verdad y qué significa esta exigencia? Es un concepto que, si tuviera CAUSALIDAD, produciría una acción del ser libre. Hay aquí ya puesta una relación de la dependencia entre concepto y actuar: 1.-un concepto, 2.- acción del ser libre. El concepto debe ocasionar la acción sin coacción, pues de otra manera la libertad desaparecería; por esa razón se dice: "si el concepto tuviera CAUSALIDAD". Repárese en que esta exigencia proviene de algo libre externo, y así el concepto de este INDIVIDUO por el cual surge la exigencia tiene que residir ya en esta exigencia misma.

• • •

La exigencia contendría el fundamento real de una decisión, si fuera aplicable aquí el fundamento real. Según lo establecido hasta ahora, la exigencia a un actuar libre y la determinabilidad deben ser la misma cosa. Sólo que la determinabilidad significa la posibilidad de una mera determinación; no hay en ella ningún fundamento de que se siga o no se siga la determinación; la determinabilidad es sólo la esfera general desde la que puede surgir la determinación. Por el contrario, en la exigencia debe ya residir el fundamento desde el que puede explicarse la determinación. Por tanto, en la [180] exigencia se pone algo que se NIEGA en lo determinable. Según esto, no se confirma lo que suponíamos: la determinabilidad y esta exigencia no serían uno como afirmábamos, sino completamente distintas una de la otra. Pero ahora añadimos: aquella determinabilidad debe ponerse también *únicamente como* determinabilidad, no como otra cosa. Sólo desde aquí se sigue la proposición establecida. ¿Qué significa que la determinabilidad es sólo determinabilidad? Esto: que impide que algo más que ella aparezca en la conciencia; sólo ella tiene que llenarla

totalmente. Si también presentara al mismo tiempo algo distinto, entonces tendría que considerarse esto como lo determinado, y entonces lo determinable no llenaría la conciencia. En este sentido, la determinabilidad es una con aquella exigencia. Pero esto se aclarará aún más en lo que sigue.

2.- Tan cierto como se comprende este X en el que esta exigencia y la determinabilidad son uno conjuntamente, se actúa libremente; incluso el no actuar sería una determinación de la libertad. Me encuentro entonces necesariamente como algo determinable, y ésta es la determinabilidad según la forma de la que aquí se habla. Tan cierto como se comprende la exigencia y se comprende asimismo que el actuar que le sigue reside en mi conciencia junto con aquella comprensión de la exigencia, así de cierto actuamos y nos remitimos a aquella exigencia. El fundamento de todo esto es que no puede comprenderse ninguna determinabilidad sin determinación; un concepto no dice nada sin el otro. Esto ya es claro, pero puede hacerse aún más explícito en lo siguiente.

¿Qué significa que yo comprendo la exigencia? Y ¿qué es lo que ya reside en el concepto de exigencia? Lo siguiente: capto el concepto, tengo el conocimiento de que en el concepto de otro ser se ha contado con mi actuar, y que si este concepto de otro ser tuviera causalidad, se produciría mediante este concepto un actuar en mí. Por tanto, en el concepto de la exigencia reside:

1. Yo, yo soy pensado en este concepto,

2. Un ACCIDENTE mio, mi actuar libre.

Según esto, me encuentro a mí mismo y a mi actuar libre necesariamente por medio del mero concepto de la exigencia (yo y mi actuar libre me son dados). Con esto no se explica todo lo que se debe explicar aquí. Se ha mostrado sólo la posibilidad de un libre actuar, pero no cómo me encuentro actuando efectivamente. Aquí siempre me manifiesto sólo como algo determinable, pero esta determinabilidad no tiene ningún sentido sin determinación. De ahí que tan cierto como algo es pensado ulteriormente, esto nuevo pensado es lo determinado para lo determinable, y en cuanto que hay conexión entre ambos pensamientos, entre [181] el pensar de una acción libre posible y una acción libre *efectiva*, la conciencia es

idéntica. Pero, ¿por qué debe pensarse algo más? Aquí tenemos en una forma distinta más precisa la anterior tarea de cómo se conecta necesariamente algo distinto a un punto de la conciencia. Tenemos aquí el primer momento de la conciencia: la exigencia presente en nosotros de un actuar libre, a la que vinculamos el actuar efectivo. Con razón surge entonces la pregunta: ¿Por qué se ha salido de aquel primer momento, de la exigencia, y se le añade aún algo? ¿Por qué no está cerrada la conciencia con aquella exigencia? Esta pregunta es muy importante para nosotros, porque tenemos que explicar no sólo el comienzo de la conciencia, sino también su proceso. Volvemos y ANALIZAMOS lo dicho hasta aquí.

3.- Tan cierto como comprendo una exigencia, me encuentro, pero no como SUJETO de una proposición lógica con el predicado de que debo ser libre. Estoy puesto para mí en este concepto.

OBSERVACION: Aquí está el punto principal de una filosofía real: Sin autoconciencia no hay conciencia de un otro. Esto ha sido aceptado en toda filosofía crítica. Sin embargo esto no es real en ella, pues incluso en la CRITICA DE LA RAZON PURA parece como si el Yo se hubiera sintetizado. Pero el Yo tiene que preceder a toda experiencia, tiene que ser él mismo objeto, tiene que encontrarse. Esto es lo que se muestra en lo que sigue.

Yo me encuentro. ¿Qué significa esto? Depende. Aquí nos mantenemos en el primer concepto del Yo. La YOIDAD consiste en la identidad absoluta de lo ideal y lo real; así es para una inteligencia exterior a nosotros, así ha sido también hasta ahora para los que filosofamos, y así debe ser también para el Yo mismo cuya conciencia dejamos emerger ahora. La conciencia absolutamente inmediata [182] hay que mostrarla como el primer punto de la misma. Con esta pregunta estamos en la perspectiva de su MATERIAL, pues lo absolutamente inmediato en la conciencia es la voluntad pura. Nosotros atendemos aquí sólo a la forma según la cual llegamos a mostrar esto. Aquí nos mantenemos de nuevo en el Yo. La YOIDAD es, como ya se ha dicho, identidad de lo ideal y lo real. Que me encuentro significa, por tanto, que comprendo lo real y lo ideal como idéntico, o que surge para mí un pensar, un ser por el pensar y un pensar por el ser. Que mediante el pensar surge un ser significa,

popularmente expresado, que pienso y esto llega a ser. Según lo dicho, el querer se expresa mediante aquello que no es sino un pensar determinado, el cual pensarse se transforma en un fenómeno especial de la voluntad sólo mediante la SINTESIS del mismo con el ser en la conciencia. Desde este ser producido mediante el pensar se sigue otro pensar; esto es, percibo inmediatamente el SER. Que Yo me encuentro significa en verdad que me percibo. Que me encuentro como IDENTIDAD de lo real y lo ideal, del pensar y del ser, significa que el uno se sigue inmediatamente desde el otro, que reside en el Yo esta acción recíproca por la cual desde el pensar se sigue el ser y desde el ser un pensar. Por ejemplo: pienso la mano, y la mano se mueve. Esto quiere decir que estoy obligado a pensarla como movida. Quiero que mi mano se mueva significa que la pienso como movida. Que percibo y que quiero es, desde un punto de vista transcendental, la misma cosa, y únicamente son algo distinto desde un punto de vista común. Así el filósofo transcendental tiene que mostrar la diferencia entre estos dos pensamientos, y tiene que explicar que es sólo fenómeno el que esta diferencia tenga que aparecer así.

El pensar este querer el movimiento de la mano es el pensar de un concepto de Fin; el pensar que mi mano realmente se mueve, el percibir, es un concepto objetivo. Así se podría explicar la distinción entre ambos pensamientos mencionados. Pero con esto no se produce lo que se debía producir. Estas son sólo palabras. Es preciso ir más allá. Hay que dar una explicación REAL. Desde un punto de vista genético, la cuestión se presenta así: pensar un Fin es un transitar desde la determinabilidad a la determinación, pero aquélla es sólo un oscilar entre diversos momentos opuestos de reflexión. Desde este oscilar se pasa en el pensar a algo determinado. Según lo dicho, pensar un Fin es un pensar libre, y el Yo llega a ser este pensar sólo en tanto que es un pensar libre consciente. DETERMINABILIDAD es un oscilar entre diversos MOMENTOS opuestos de la reflexión; determinación es concentración de este oscilar sobre un punto.

[183] Si se miran las cosas desde la determinación, entonces el Yo está atado en este pensar, es un pensar objetivo desde el que surge un sentimiento. El sentimiento surge

desde el pensar, no el pensar desde el sentimiento. Si en esta determinación atendemos a la libertad, entonces este pensar es un querer. Es entonces claro que el pensar un Fin y el pensar un objeto es un mismo pensar, sólo que considerado desde distintas caras. Si miro la libertad en el pensar de algo determinado, el pensar se me presenta como querer; si miro la determinación en el pensar, sin consideración a la libertad, surge para mí un pensar real y con él un conocimiento.

Repetición. 1. Estamos aquí en el campo de los fenómenos. Por consiguiente, esta distinción en el pensar, con el pensar mismo, no es nada en sí. Es sólo una necesaria y diferente consideración de uno y lo mismo. El fundamento de esta diversidad reside en que me veo y en que me manifiesto así en el verme a mí mismo. ¿Cómo me manifiesto? Mi AGILIDAD es un transitar desde la determinabilidad a la determinación. Esta determinabilidad es para mí y me manifiesto oscilando sobre ella. Así sucede también con la determinación: es para mí y me manifiesto oscilando sobre ella. Lo DETERMINABLE y mi oscilar sobre él no se manifiestan como un pensar, querer o aprehender determinados. Ejemplo de esto son las situaciones de irreflexión y de sueño. Este estado es, según LEIBNIZ, el estado de las representaciones oscuras. Desde este DETERMINABLE me manifiesto excluyendo algo determinado. Mi oscilar sobre lo DETERMINABLE es sólo en tanto que existe también el excluir, y a su vez mi excluir existe sólo en la medida en que existe mi oscilar sobre lo determinable; ambos suceden al mismo tiempo y sólo una vez que haya sucedido así, distingo mediante REFLEXION mi oscilar de mi excluir.

2. En este excluir lo determinado me manifiesto como doble. Mediante el acto absoluto de mi determinar me manifiesto como libre; éste es el querer. Pero si considero este acto de excluir la determinación desde la determinabilidad sin relación alguna con la libertad, entonces la determinación se me presenta como algo objetivo subyacente y mi determinación del ánimo no se me presenta ya como querer, sino como conocimiento. Por ejemplo: 1) muevo mi mano mediante una fuerza que pertenece a mi fuerza interna. La determinación de esta fuerza interna efectúa el movimiento de mi mano; si no atiendo aquí en absoluto a la libertad mediante la [184] cual se

determinó mi fuerza, entonces tengo un conocimiento del movimiento de mi mano.

2.- Que yo quiero mover mi mano significa que observo la libertad en la determinación de mi fuerza interna; esto nos da el querer el movimiento de mi mano. Ahora bien, porque la determinación de mi fuerza sucede siempre con libertad, entonces se sigue que siento mi mano como movida si quiero moverla. Ambos, el movimiento efectivo de la mano y el querer el movimiento, son una y la misma cosa, sólo que considerada desde distintos puntos de vista. ¿De dónde surge esta diferencia?

1. Se toma en consideración a sí mismo y a su libertad.

2. Se toma en consideración la sujeción y la limitación. Esto da el conocimiento.

Así es para los filósofos, que ven la identidad del ser y del pensar y descubren al sujeto como autopensándose y autodeterminándose, percibiéndose y determinándose. Si esta consideración fuera apropiada al Yo investigado, entonces nuestra tarea estaría solucionada. Ahora esto aparece así: el Yo se ve en un doble aspecto:

1. Moviendo su mano efectivamente; surge aquí la representación del movimiento efectivo de la mano desde el conocimiento determinado de la limitación.

2. Moviendo su mano con libertad; surge aquí la representación del querer el movimiento de la mano, según la cual se dirige el movimiento efectivo.

Surgen aquí por tanto las representaciones de estos dos sucesos. Yo quiero y sucede, pero no según la relación de la CAUSALIDAD. ¿De dónde procede que algo suceda si yo quiero? El filósofo lo sabe porque comprende que ambas cosas son una. Hemos mostrado también cómo no se ha cumplido todavía que esto sea uno para el Yo. Esto también tiene que suceder, si no filosóficamente, sí satisfactoriamente.

Nuestra conciencia comienza con motivo de la representación del objeto, de tal manera que nos encontramos como llamados a un actuar libre; aquí nos damos a nosotros mismos. Ante todo me encuentro. Yo significa, como ya es sabido por nosotros, la identidad de lo real y lo ideal. Pero no me encuentro nunca sino como llamado a un actuar libre. Según esto,

tendría que suceder que el SER y el actuar no pudieran existir en absoluto el uno sin el otro, y que ambos fueran uno sólo considerado desde distintas caras. Quiero que mi mano se mueva, y mi mano se mueve efectivamente; ambas son la misma cosa, sólo que diferentemente considerada. El querer es un pensar mi mano como movida; la experiencia es un pensar mi mano como movida, pero [185] ambas ofrecen distintas perspectivas, porque la voluntad aparece como causa de la experiencia y el conocimiento como FACTUM de esta causa. Hay aquí un determinar. En esta expresión reside una dualidad. Hay en ella un determinar según la significación activa de la palabra, un hacer. Si se repara en esto, mi ser activo se me presenta como querer puro. Según su significación pasiva, reside en el determinar una limitación, y si atiendo a esto me encuentro como limitado. No hay aquí un hacer, sino un ser afectado (mediante mí mismo), un padecer, y esto nos da el conocimiento. Ambas cosas, ideal y real, hacer y ser, serían una. ¿Quien dice que serían una? Esto lo dice el filósofo, pero un verdadero filósofo. Una verdadera filosofía no puede presentar sus filosofemas como cosas, sino que se ocupa de la conciencia misma y muestra en la conciencia misma esta unificación, pero no en sí. Que ser y hacer son uno, tiene que valer también para el Yo en la conciencia efectiva. Esto lo hemos mostrado ya. Es fácil encontrar esta vinculación en la conciencia efectiva. Pero reflexionemos en primer lugar sobre esto: con el pensar está conectada inmediatamente una conciencia del mismo pensar. Esto se comprende por sí mismo y está fuera de toda duda. Así el pensar un Fin y el pensar un objeto, desde la otra perspectiva, es siempre un pensar. Entonces, con ambos pensamientos tiene que estar conectada una conciencia, y en verdad, la misma conciencia en el preciso MOMENTO, como consecuencia de lo establecido arriba, de tal manera que ningún Fin sea posible sin objeto, ni ningún objeto sin Fin. En la conciencia del pensar de ambos están ellos conectados. Los dos, Fin y objeto, no pueden pensarse sucesivamente, sino que tienen que pensarse juntos, o no se piensa nada. De este pensar unificado surge todo otro pensar, y a éste queremos llamarle pensar sintético, para diferenciarlo de todo otro pensar. En este pensar sintético el Yo se piensa autodeterminándose. Esta

autodeterminación no puede a su vez separarse del Yo sin que el Yo mismo desaparezca. En este pensar expresa el Yo toda su esencia. Mediante todo esto se hace aún más claro lo dicho. Se encuentra un pensar del Fin y un pensar del objeto; ambos son pensamientos distintos, y residen en la misma conciencia aunque sean diferentes. La conciencia del pensar, de la inseparable unificación de estos dos pensamientos, es el pensar sintético.

A.- Todo pensar, como actividad ideal, apunta a un objeto en general. ¿Cuál es [186] entonces el objeto del pensar sintético establecido últimamente? Claramente sólo Yo mismo, y en verdad Yo mismo en el pensar.

1. Yo pienso.
2. Atiendo a este pensar mio. Además

a. Pienso lo real y lo ideal, objeto y Fin.

b. Miro el pensar de esto dos.

Este último pensar es el sintético, pues en él se presenta conjuntamente lo ideal y lo real, objeto y Fin; en este último pensar se aprehende conjuntamente el [pensar del] objeto y el del Fin. Este pensar sintético es una intuición INTELECTUAL, y lo pensado en ello es una determinación de la actividad pura, algo INTELIGIBLE que sólo es mediante el pensar. Por tanto, pertenece al género del pensar puro, del pensarse algo; por el contrario, el pensar que es objeto de este pensar puro es meramente algo sensible, porque es mediado por la sensibilidad.

B.- Se equivocan los filósofos que sintetizan el Yo desde lo diverso; si bien hay algo verdadero en esto, fallan en la consideración unilateral del asunto. El pensar real y el ideal se unifican en el pensar sintético; si deben ser unidos, entonces debe haber un tal pensar diverso. Sólo que antes afirmábamos que lo ideal y lo real no eran en absoluto nada diverso sino uno y el mismo pensar. Estamos aquí, por tanto, en una contra dicción; sólo que esta contradicción nos conduce a un resultado tan sorprendente como el siguiente: Ambos, el pensar diverso y el pensar reunificador, son inseparables entre sí. Se puede decir: el pensar diverso no se unifica meramente por el pensar sintético, sino que es separado por primera vez mediante el mismo para la posibilidad de una unificación. No hay, por tanto, dos pensar *en sí* que acaso se unificarían por

una síntesis, sino sólo un pensar considerado desde diferentes propósito. Sólo en y mediante la unificación surge la división, y mediante la separación [surge] la unificación de ambas consideraciones. La SINTESIS y el ANALISIS están aquí siempre juntos. Por lo tanto, el asunto está así: hay una cierta primera conciencia originaria pura=A. Esta es considerada de una doble manera como consecuencia de la DUPLICIDAD del espíritu, como B y C- (por consiguiente A=B+C). A sería la masa total del pensar o la síntesis. En la DOCTRINA DE LA CIENCIA el pensar es siempre un todo, no es nada compilado; se establece como una masa total. Sólo entonces se establece lo diverso de dicho pensar. Esto diverso no está ya listo en la masa total, como si el [187] filósofo no tuviera que hacer nada más que yuxtaponer [elementos], sino que surge sólo ante los ojos del filósofo.

Por consiguiente, A es considerado de una doble manera, a saber: como B y C. B es el pensar de mi pensar, lo ideal, aquello por lo cual soy consciente de mi pensar. C es el pensar de aquello de lo que soy consciente. C también aparece como doble, a saber: como pensar de un Fin, como ideal=Y, y como pensar de un objeto, como real=X (C=Y+X). B está en relación con C separando y unificando. A está en relación con B y C también separando y unificando. Tenemos por tanto la masa total del pensar y lo diverso del mismo. Los opuestos no serían opuestos y no requerirían ninguna unificación si no estuvieran ya unificados antes. Según esto, el pensar sintético sería al mismo tiempo también analítico.

1. El ANALISIS sucede mediante el acto del pensar que necesariamente tiene que tener lugar si debe haber conciencia.

2. ¿Cómo se comporta el pensar opuesto? Como determinable y determinado. Precisamente éste da la SUCESION, la serie temporal. Por tanto, en virtud de este pensar de un análisis surge en el mismo momento el Tiempo, ya que surgen dos momentos y con esto el tiempo. Aquí está el punto donde surge genéticamente el tiempo ante nuestros ojos, donde vemos que el tiempo es sólo ideal.

Nota. Esto es lo que hace difícil para muchos introducirse en la DOCTRINA DE LA CIENCIA: pensar que el tiempo mismo no es más que una forma de la intuición. Yo mismo no soy en el

tiempo, sino que me extiendo en el tiempo sólo por el pensar, y en virtud de él hago el tiempo. Se choca aquí porque se dice que no se puede pensar en el tiempo sin estar ya en él. Pero esto sucede porque el tiempo no se piensa con suficiente determinación, porque se piensa ya al pensante mismo en el tiempo. El tiempo es sólo forma de nuestra intuición; ella es el cristal coloreado mediante el que se contempla todo en el tiempo. Sólo que aquello que es visto a través de este cristal no está en el tiempo, es algo suprasensible. Ahora bien, si se mira sobre sí mismo a través de este cristal, entonces puede encontrarse en el tiempo. Este es el punto donde se hace claro que todo pensar cae en el tiempo, incluso aquél por el que me construyo a mí mismo, el pensar de un X en el que, como consecuencia de la ley del pensar, reside algo diverso, dos cosas distintas, un concepto de Fin y un actuar.

1. Ambos, el concepto de Fin y el actuar, se distinguen mediante el pensar.

2. [188] Por este pensar son puestos en la relación de dependencia, en la del tiempo, según la ley: lo determinable precede a lo determinado.

Aplicado esto aquí: Podemos quererlo todo. Aquí nos encontramos AFECTADOS como deliberando y nos decidimos. Aquí está ya el tiempo, la DELIBERACION precede a la decisión efectiva. Cuando me decido, ¿sucede esto efectivamente en el tiempo? Si acepto el punto de vista común, naturalmente que sucede en el tiempo. Pero desde el punto de vista trascendental el asunto es completamente distinto. Aquí se muestra que querer y deliberar son meramente fenómenos, junto con la relación en la que los pongo.

Mi conciencia no puede partir de ningún particular; tiene que partir ante todo de lo que originariamente es sólo Uno. Pero en virtud de que parto de aquí, me alejo del punto originario de la conciencia en tanto que lo veo y lo divido mediante el cristal de la representación sensible, igual que se refracta el simple rayo de luz visto a través del prisma. Se suele aceptar que el espacio es una forma de la intuición por medio de la cual ponemos los objetos en el espacio; pero que el tiempo mismo sea sólo una forma que se origina mediante la

refracción del rayo simple de la inteligencia que no está en absoluto en el tiempo, esto difícilmente se suele aceptar.

Lo que sigue, que los sucesos en el mundo suceden según causa y efecto, puede confundir a todos los que no aceptan que el tiempo sea una forma de intuición. En el concepto de CAUSALIDAD no reside en absoluto ningún tiempo: lo efectuado es absolutamente junto con la causa, existe todo de un golpe. Por tanto, no hay ningún tiempo, pues no hay ninguna sucesión entre causa y efecto. ¿De dónde surge entonces el tiempo? Precisamente porque no puedo pensar a la vez el efecto y la causa. Sólo pienso uno tras la otra. Transito desde la una al otro. Y así es claro que el tiempo surge mediante la intuición de mi pensar, a saber: del pensar de la causa y del efecto. El tiempo es y permanece forma de la intuición.

El comienzo de toda conciencia es SINTETICO y al mismo tiempo analítico; mediante lo último surge en la conciencia algo diverso. No puede haber un primer momento en la conciencia, sino que según las leyes de la conciencia siempre se conecta al primero un segundo, pues cada momento de la conciencia es un actuar para el cual tengo que presuponer un concepto de Fin; de ahí que en cada momento de la conciencia tenga que presuponerse un otro [189] en el que se esbozó el concepto de Fin. La conciencia completa es algo continuo, conexionado. Piénsese un niño en el primer momento [de su vida].

a.- ¿Cuándo llega [él] a tener conciencia clara de sí mismo? Este momento es el siguiente: se encuentra queriendo, pero no puede explicar este querer sino una vez que acepta con anterioridad a éste otro momento en el que aprehendió el Fin. Si se quiere determinar los límites para la conciencia, ésta se extiende por debajo de este determinar. Precisamente así avanza la conciencia. De ahí resulta que no se sepa cuando se muere uno. A todo nuestro pensar se conecta un concepto de Fin para el momento futuro. Según esto, nuestra conciencia no tiene principio ni fin, no está en ningún tiempo, ya que todo lo que está en el tiempo tiene principio y fin. De la misma manera que en la conciencia o en cada momento particular tiene que pensarse un concepto de Fin para ese momento, también para el momento futuro tiene que pensarse un concepto de Fin; por

ello hay en cada momento de la conciencia algo pasado y algo futuro.

b.- Lo descrito es un querer que llega a serlo únicamente por la SINTESIS, por la relación del ser con el pensar. El pensar es SER y el SER es pensar; ambos son lo mismo, sólo que considerado de distinta manera. Por consiguiente, el querer, que consiste en la relación recíproca del ser y del pensar, es también sólo un fenómeno. El comienzo de la conciencia, en el que todo está conectado como consecuencia del ANALISIS, es el querer. Yo me encuentro únicamente como queriendo. Sin embargo, ahora parece como si nos hubiéramos desviado de nuestro camino. Hemos encontrado que no es el primero el concepto de la exigencia, sino el querer.

Se podría dividir el idealismo trascendental en dos partes:

1. Idealismo TRASCENDENTAL *del sentido externo*, que contiene la demostración de todo aquello que aparece como materia o como objeto en el espacio.

2. Idealismo TRASCENDENTAL *del sentido interno*, que contiene la demostración de que el tiempo no es nada en sí, sino simplemente nuestro producto.

La primera parte es mucho más fácil que la segunda y por ello es aceptada por muchos; la segunda parte encuentra una recepción muy dificil, aunque hay que aceptarla, si [es que] la primera parte ha de alcanzar solidez. Hasta ahora queríamos mostrar que nuestra conciencia no es discursiva en tanto que está fuera de todo tiempo, sino que sólo porque se despliega en un tiempo resulta una conciencia discursiva [190]. La conciencia comienza con la conciencia de una exigencia. Esto puede ser pensado sólo para explicar la conciencia. Con una palabra: en el proceso de la conciencia aparece aquello que condiciona a nuestra voluntad a residir en nosotros. Pero en el comienzo de la conciencia nuestra individualidad parece estar fuera de nosotros, en un ser racional exterior a nosotros. Así, la razón INDIVIDUAL se produce desde la razón por excelencia.

3.- Partíamos de la representación de la exigencia a un actuar libre cuya representación presuponemos. Decíamos: "me encuentro instado"; nos manteníamos en las palabras: "me

encuentro", "estar", y explicábamos lo que yo soy. El Yo significa la identidad del OBJETO y del SUJETO. La Yoidad puede residir sólo en esto: que un pensar subjetivo (el pensar) y un [pensar] objetivo (el querer) del Fin aparecen como precisamente el mismo pensar. Este es el pensar sintético. Podemos colocar aquel pensar allí donde querer y Fin o el pensar del mismo se nos presentan como dos pensamientos distintos, si bien en la conciencia no puede existir un pensar análitico sin el sintético.

4.- Debo encontrarme en esta exigencia. Tan cierto como me encuentro llamado, me encuentro también efectivamente. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué forma me encuentro entonces? En el pensar sintético descrito donde sujeto y objeto son aprehendidos conjuntamente, en el punto medio de toda conciencia, me encuentro pensando un objeto realizado mediante el pensar de un Fin. Me encuentro en el mismo momento como ambos pensamientos, porque ninguno de ellos es posible sin el otro (mejor aún si se dice que no sucede en ningún momento, sino fuera de todo tiempo). Tenemos, según esto, dos miembros externos en cuyo centro reside el pensar sintético que constituye el miembro interno entre estos dos externos. Ahora se encontrará que a cada miembro externo se conecta también otro externo. Obtenemos, por tanto, algo quíntuple que lo conecta todo en el pensar sintético y que está unido inseparablemente entre sí. Obtenemos lo que llamamos PERIODO sintético, el cual tiene que ser siempre quíntuple. En esta exposición de la DOCTRINA DE LA CIENCIA, nuestro proceder parte del miembro más interno y se dirige a los externos. Esto no sucede en la GRUNDLAGE, ya que aquí se procedía desde los miembros externos al punto medio para encontrar el pensar sintético. En esta SINTESIS quíntuple reside todo pensar o, con otras palabras, toda conciencia es inmediatamente conciencia de mí mismo. No pongo nada más que a mí mismo, sólo que [191] desde distintas caras. En el pensar sintético hay también análisis, como hemos visto antes; mediante este análisis mi pensar se despliega en el tiempo, y mediante la referencia a las relaciones del tiempo entre sí surge para mí un pensar diverso y, a través de éste, algo diverso para el pensar.

Me manifiesto en la situación actual como habiendo pensado en el anterior momento. Esto no es una verdad, es mero fenómeno; este pensar uno se dispersa en un tiempo a través de la conciencia y se extiende a lo largo del mismo. Esto se puede también demostrar. El hombre común tiene la siguiente visión de este asunto. Dice: "piensas tu pensar en el tiempo, pero para ello tienes que poder poner tu pensar en el tiempo, tú mismo tienes que estar en el tiempo". El filósofo trascendental pregunta a su vez: ¿Quién dice esto? ¿Quién afirma lo dicho? Ciertamente el que piensa el pensar SINTETICO mismo. Para éste, tiene que caer el pensar SINTETICO ya en el tiempo, porque el pensar más elevado se piensa por el más bajo y viceversa. El asunto principal es aquí brevemente éste: no podemos salir de nuestra conciencia, y el filósofo trascendental tampoco puede hacerlo excepto por medio de la abstracción exigida, si quiere explicar la conciencia.

Obtenemos dos series:

1. La serie del pensar *ideal*, que parte del pensar de un Fin.

2. La serie del pensar REAL, que parte del pensamiento de un objeto que se refiere al querer. Ambas series están internamente unidas entre sí, una no existe en absoluto sin la otra. Ahora queremos como filósofos separarlas para poderlas considerar e investigar de una manera particular y mejor.

Veamos en primer lugar la serie del [pensar] ideal. Pienso, me pongo en aquel pensar sintético esbozando un concepto de Fin. Pero el esbozar un concepto de Fin es también un pensar. En este acto, por tanto, me pienso como pensando. ¿Quién es el pensante que me piensa a mí como pensando? Yo mismo en el pensar sintético, cuyo objeto propio en el querer es mi querer mismo. ¿Cómo se relaciona con este querer el concepto de un Fin? Obviamente como condicionando a su condicionado: el uno antecede al otro según el tiempo, el querer está en relación de DEPENDENCIA respecto al esbozo de un concepto de Fin. Este asunto se comporta en la conciencia efectiva así: queremos actuar, por tanto deliberamos, hacemos un concepto de Fin y nos decidimos. Hay aquí, en consecuencia, dos representaciones: la del esbozo de un concepto de fin y la del querer. Estas dos [192] representaciones están relacio-

nadas entre sí como condicionante y condicionado. Aquí entra en juego el tiempo. El filósofo TRASCENDENTAL muestra que todo esto no es nada en sí, que también estas relaciones sólo serían fenómenos. El punto medio propio de la conciencia es el querer; para éste se piensa previamente el esbozo del concepto de Fin como lo condicionante para lo condicionado. El esbozo del concepto de Fin es presupuesto, por tanto, para el querer efectivo. En el esbozo del concepto de Fin el Yo se piensa como pensante. En consecuencia, lo que precede al querer efectivo debe ser un pensar. Por tanto, en virtud de pensarme como queriendo, y sólo por medio de este pensar, se PRODUCE un pensar de mí. El pensar del Fin es en cierta medida un pensar previo, pero no originario, sino que es meramente puesto así a causa de la DEPENDENCIA. Que se piensa como previo significa que no se piensa idealmente con el [pensar] actual y, por tanto, no confundiéndose con él, sino que residen separados. Todo esto se desarrollará más cuando llevemos a cabo su consideración ANALITICAMENTE y atendamos en primer lugar al sujeto en este pensar, y luego al objeto, esto es, lo pensado en el mismo.

El PENSAR SINTETICO opone a sí mismo otro pensar, el pensar del Fin, que es una parte discreta del pensar SINTETICO. En KANT, como se ha dicho varias veces, SINTESIS quiere decir meramente la unificación de partes ya dadas. Por ejemplo: A y B son partes dadas y su reunión o SINTESIS es C. Pero para nosotros, la SINTESIS es un desarrollo, una conexión de algo enteramente nuevo e inexistente con anterioridad. Por ejemplo: lo existente es A, lo que se vincula B, y la síntesis es C. Actualmente tenemos una conciencia igual a C. El pensar sintético reside ya en el esbozo del concepto de Fin, pues en el pensar sintético reside un querer y un objeto, en cuanto éste debe ser llevado a cabo por el querer. Entonces, en la unificación de ambos, C deviene un querer EMPIRICO, pero sólo por la unificación se ponen y se separan los dos, el querer puro y el objeto, como particulares A y B. Aquí atendemos sólo sobre A; pero ahora este A (el esbozar el concepto de Fin) es un pensar. Surge la pregunta: ¿Ha precedido o no este A, o el pensar del querer puro, al querer EMPIRICO, si aquél debe ser el primer MOMENTO de la conciencia? Se pone meramente como precediendo, de acuerdo con la ley del pensar según la cual a lo

determinado tiene que precederle lo determinante. Según esto, es meramente nuestro PRODUCTO. [193] Igual que se introdujo la materia presupuesta en la percepción sensible, así se [introduce] mi pensar para mi pensar y querer. Hay un refrán aparentemente paradójico, pero que expresa muy bien el asunto: "No se piensa sino lo que se pensó". Así sucede aquí: el esbozo del concepto de Fin es puesto sólo como precediendo al querer.

El pensar sintético tiene dos partes: el pensar del Fin y el querer. ¿Cuál es la relación entre ambos? El primero es lo determinante. El segundo es lo determinado, y en verdad lo perfectamente determinado, ya que no se relaciona con ningún otro como lo determinante. ¿Cómo se distingue en el pensar el momento presente respecto del anterior en el tiempo? Porque el momento presente es siempre algo determinado, mientras que el pasado es siempre lo determinante del presente. Se podría decir que el presente podría ser ya lo determinante para el futuro; pero esto no lo sabemos aún porque meramente nos quedamos en el presente, y éste es algo determinado. Hablamos aquí meramente de la relación del concepto de Fin y del querer: el concepto de Fin es lo determinante y el querer lo determinado. El querer puede llegar a ser algo determinante para lo que sigue, pero de esto no hablamos aquí.

Obsérvese cuidadosamente una vez más que el concepto de Fin no es nada efectivo, sino meramente algo añadido al querer para explicarlo. MIREMOS ahora sobre el OBJETO en el pensar sintético o sobre lo pensado. Pensar el concepto de Fin es una elección mediante el Yo a partir de un determinable. El Yo debe elegir o se pone eligiendo entre lo diverso para determinarse a sí mismo, de tal manera que el objeto de mi concepto llega a ser efectivo en el mundo sensible. El Yo que elije se presupone a sí mismo como siendo poseedor de CAUSALIDAD, y sabe ya que puede determinarse. Por consiguiente, el Yo se conoce a sí mismo en la elección y se presupone como tal en el esbozo de un concepto de Fin. El llamado entendimiento humano común ve las cosas normalmente así: la conciencia tiene que surgir de esta manera, a saber: en el momento A de la vida se esboza un concepto de Fin, se elije de entre lo diverso; en el momento B quiero efectivamente este concepto de Fin y opero. Mi conciencia empieza entonces con la elección,

y en esta elección reparo en el querer y en la causalidad del querer. Por tanto, tengo que saber ya, antes de la elección, que puedo querer y operar. La posibilidad de la elección presupone ya un conocimiento de sí mismo. [194] ¿Cómo se pone el Yo necesariamente, según la forma, en el libre acto de la actividad ideal por el que él se presupone? El Yo es en este acto sólo algo determinable, se atribuye en este acto sólo CAUSALIDAD en general, no como en el querer, donde es algo determinado; y la CAUSALIDAD se atribuye a este o aquel resultado determinado.

Hay que distinguir entre percepción ABSTRACTA y CONCRETA. La CONCRETA se presenta en la voluntad, y la ABSTRACTA en el querer. Cuando se elije, se toma siempre en consideración que yo pueda querer esto o aquello o un tercero. En el elegir se toma en consideración un hacer; este hacer se presupone siempre como un concepto abstracto de la eficacia en general que se pone para la posibilidad de un concepto de Fin. El Yo se piensa aquí como Yo en general; éste es un pensar abstracto, cuya esencia consiste en que integra sólo la forma del pensar determinado, pero no la determinación. Es un oscilar entre opuestos, pero con la conciencia plena de que son opuestos, y de que por tanto sólo puede elegirse uno. Así como el pensar es, así también es el objeto del mismo; pues ambos son uno según una *consideración crítica*. El objeto de nuestro pensar abstracto era el Yo; por consiguiente, éste es tan ABSTRACTO como lo era el pensar del objeto.

El Yo real deviene un oscilar entre opuestos, de tal manera que se elije uno y se excluye todos los demás. Ahora bien, cualquiera afirmará que no es posible un pensar abstracto sin un pensar concreto que, por decirlo así, parece precederle; y así, el pensar abstracto (el pensar en el esbozo del concepto de Fin) se relaciona a su vez con otro [pensar] CONCRETO (el querer). En el pensar el concepto de Fin se presupone un querer y operar, y a este supuesto llego sólo en tanto he sentido y percibido ya el querer y el operar.

RESULTADO: El querer efectivo presupone un concepto de Fin; pero este concepto de Fin presupone a su vez un querer efectivo, y este querer efectivo a su vez otro concepto de Fin, y así al infinito. De esta manera no se encuentra ningún co-

mienzo para la conciencia, y tenemos de nuevo la anterior dificultad - a saber, ningún concepto sin conocimiento del objeto, y viceversa -, sólo que desde otra perspectiva. Aquí, el concepto de Fin no sólo presupone el conocimiento de un objeto, sino también del sujeto, del sujeto que opera aquí. Este conocimiento es sólo posible mediante un querer efectivo precedente. Por tanto, existiría aquí un círculo tan profundo como el anterior. [195] A esto contestamos: ya se ha mostrado que no se habla de una serie o de una sucesión en sí, sino meramente de un fenómeno de la mísma para nosotros; que sólo nos pensamos como pensando en el tiempo, pero no como siendo en él. Puedo decir: yo no pienso de la manera como mi pensar ha sido descrito. Sólo en el pensar sintético me pienso pensando de esa manera.

Habíamos llegado a este resultado: toda conciencia es posible sólo mediante la autoconciencia. La conciencia de mí mismo sólo es posible por el querer, y el querer presupone un concepto de Fin. ¿Cómo debe esbozarse el concepto de Fin? El concepto de Fin es sólo fenómeno y se piensa sólo en Y con la conciencia del querer, suponiéndose antecediendo al querer efectivo. El querer mismo se considera en el conciencia de una doble manera:

1. Como querer efectivo.
2. Como esbozo de un concepto de Fin.

El fundamento de esta doble consideración reside en la proposición: Ningún determinado sin un determinable. Lo determinado es sólo un pensar del transitar desde lo determinable; el querer del cual se es consciente también es algo determinado, tiene que pensarse también como un transitar desde un determinable. Su determinable es el esbozo del concepto de Fin. Por ello, no es posible ninguna conciencia de lo determinado si no se piensa también su determinable; el querer determinado tampoco puede pensarse de otra manera. Ambos se refieren por consiguiente el uno al otro, y la ordenación temporal surge simplemente mediante la ley: ningún determinado sin un determinable. La ordenación temporal surge por la dependencia de lo determinado respecto de lo determinable. Lo que debe haber sido antes, también es ahora; es *pensado* meramente como siendo antes. La proposición: "Ningún abstracto es posible sin

un concreto" recibe aquí una significación más elevada. El entendimiento humano común piensa así: "A todo [pensar] abstracto tiene que precederle uno concreto, del cual pensar concreto se abstrae el abstracto". El [entendimiento humano común] piensa ambos en diferentes momentos temporales sucesivos.

Desde el punto de vista trascendental, ambos existen en un momento temporal, están unidos en el mismo. El [pensar] concreto es pensado sólo como un transitar desde el [pensar] abstracto. El pensar CONCRETO es un determinar, pero este determinar llega a ser objeto de la conciencia sólo como ACTO, como un transitar, como un fluir continuo desde algo abstracto como lo determinable. Aquí es la voluntad en CONCRETO; en el [196] esbozar del concepto de Fin es en ABSTRACTO. Por tanto, el pensar CONCRETO, el querer, es algo determinado. Ahora bien, algo determinado no puede pensarse sin un determinante; así también aquí con el querer: el querer sólo puede pensarse como un transitar desde un determinante. El pensar determinado llega a ser tal sólo mediante el determinar. Yo me determino, miro mi determinar, y sólo así es posible. El pensar CONCRETO aparece, por tanto, doble:

1. Como un pensar desde el que se parte en dirección a un ABSTRACTO.

2. Como un pensar al cual se llega desde un ABSTRACTO.

Tendríamos así tres momentos TEMPORALES:

1. Aquél donde el concepto de Fin apunta a un conocimiento que está ahí. Esto es algo concreto.

2. Aquél en el que desde éste se llega a un querer. Esto es de nuevo concreto.

3. Aquél que queda entre ambos. Es el esbozar del concepto de Fin, que es ABSTRACTO.

Esto no es sino fenómeno, y en cuanto que se comprende correctamente, se puede decir que el Yo se encuentra. Expresado estrictamente significaría que el Yo se piensa como encontrándose. Cuando se piensa sólo en el pensar sintético, entonces el Yo no se encuentra, sino que se hace a sí mismo. El pensar sintético se une con el analítico, como también tiene que suceder siempre y de manera necesaria en la conciencia. Por lo tanto, el Yo se encuentra una vez que ya se ha hecho. En

el querer yo me hago, en el querer presupongo un concepto de Fin, pero que no precede sino que meramente es puesto como precediendo, como lo condicionante del querer; porque en el querer, a causa del carácter del mismo, siempre se pone una exigencia, la cual sin embargo sólo puede tener lugar en cuanto existe un Fin.

Nota.1- Lo dicho hasta aquí es el signo distintivo de la DOCTRINA DE LA CIENCIA: no pienso en el tiempo, sino que sólo pienso mi pensar en el tiempo. Sólo porque mi pensar deviene objeto de la conciencia, cae en el tiempo. Esto no es tan claro en KANT, pues descuidó el concepto de YOIDAD. No pensó de una manera determinada que la conciencia estuviera unida con cada acto del Yo. De ahí que no pudiera pensar el tiempo como enseña la DOCTRINA DE LA CIENCIA. Partió del pensar, sólo que éste ya lleva el tiempo consigo. De ahí que quien hable del pensar no puede deducir el tiempo. Sólo puede deducirlo quien parte del Yo y reflexiona sobre lo que no está en el tiempo. En esto descansa toda la ventaja que hemos alcanzado con el concepto de YOIDAD.

[197] La DOCTRINA DE LA CIENCIA no es productora de un conocimiento. Sólo es observadora del espíritu humano en la producción originaria de todo conocimiento. El sistema kantiano debía hacer precisamente esto y es también esto efectivamente, pero no lleva hasta el final aquello que la DOCTRINA DE LA CIENCIA afirma hacer. Desde aquí surge lo peculiar de la perspectiva que toma este sistema. El entendimiento común sólo considera los FACTA en el tiempo, sin reflexionar ulteriormente sobre el hacer que produce estos hechos que se presentan en el tiempo. LA DOCTRINA DE LA CIENCIA considera precisamente este hacer y explica desde aquí. Tiene que mostrar el pensar sintético como algo particular y deducir el análisis por medio del cual se despliega nuestro pensar. Sólo aquí surge una visión genética y verdadera sobre el origen de nuestras representaciones. El tiempo es meramente la relación en la que es necesario poner nuestras representaciones. Al observar las leyes que nos obligan a poner nuestras representaciones en ciertas relaciones, vemos también cómo llegan a ser estas leyes, y así surgen también estas relaciones ante nuestros propios ojos, y con ellas el tiempo. De estas relaciones surge, como se

mostrará, todo el resto. Este es el punto supremo de la DOCTRINA DE LA CIENCIA o del IDEALISMO TRASCENDENTAL: mira sólo cómo surge para tí el tiempo, y entonces verás como surge todo.

Nota 2.- Según esto, el Yo se pensará en el pensar sintético; cuando el Yo se produce mediante el pensar (no como en el pensar ANALITICO), entonces piensa toda conciencia y con ello, por tanto, su experiencia completa. Con la AUTOPRODUCCION produce al mismo tiempo *su experiencia*. Por tanto, el Yo INTELIGIBLE y el [Yo] EMPIRICO de la experiencia entera o lo A PRIORI y lo A POSTERIORI, según el sentido kantiano, son completamente lo mismo, sólo que considerado desde distintas caras.

SEGUNDA PARTE DEL PRESENTE PARAGRAFO

Esta parte contiene la presentación del pensamiento fundamental del idealismo trascendental, que es el siguiente: toda conciencia es la conciencia de nosotros mismos. Antes ya habíamos establecido este pensamiento, pero ahora debe ser demostrado GENETICAMENTE. Debe determinarse: *¿Cómo desde la conciencia de nosotros mismos, según las leyes de nuestra conciencia, fluye toda aquella conciencia que* [198] *consideramos desde un punto habitual como algo externo a nosotros?* Este proceso se mostrará en lo que sigue claramente.

Arriba se dijo que el Yo es pensado porque el pensar y el SER son pensados como idénticos y unidos uno con el otro. Según la GRUNDLAGE, que la IDEALIDAD y la REALIDAD son uno*. Obsérvese que este ser y pensar no son predicados del Yo, sino que el Yo llega a ser sólo mediante la unificación de ambos; por tanto, ser y pensar son, si se me permite decirlo así, ingredientes necesarios para el Yo. Esta conciencia completa y el Yo son lo mismo, sólo que considerado desde distintas caras: en la conciencia común y en la experiencia, es el Yo; en la filosofía *trascendental*, es la identidad de ser y pensar. La anterior proposición: "por medio de la síntesis del SER y del pensar llega a la existencia el Yo", queda demostrada por lo anterior; pero la segunda, a saber, que esta síntesis sea la conciencia completa, aún no se ha mostrado. Tenemos dos proposiciones:

1. La autoconciencia y todo el resto de la conciencia es uno.

2.- La autoconciencia es identidad del pensar y del ser.

La primera de estas proposiciones debe demostrarse ahora. Para esta proposición tenemos ya lo siguiente. Hemos visto que aquel sintetizar del SER y del pensar es, al mismo, un ANALIZAR; lo diverso del ser y del pensar es puesto en un acto. Si atendemos al análisis, obtenemos *dos* series en cada cara del PUNTO SINTETICO. Todo particular es también un Yo sólo en cuanto que se piensa. Es un particular que CONSTRUYE algo diverso simplemente en cuanto que no es considerado como pensado en un MOMENTO, sino en la medida en que se piensa desplegado como discreto en la serie temporal. Este pensar discreto da un [pensar] en la síntesis suprema. Este asunto puede expresarse de esta manera determinada:

Mi pensar inmediato no sucede en el tiempo, pero por medio de este pensar inmediato, mi pensar se piensa en el interior del tiempo. El pensar no es en el tiempo, pero el pensar pensado a su vez se descubre en el tiempo. Hemos atendido al concepto de Fin y a su esbozo; éste era el camino más natural para ganar territorio en la presente investigación [199] (Pues desde los fundamentos recientemente mostrados no podemos ir más lejos por este camino).

Nota preliminar: En el pensar sintético se piensa una diversidad no sintéticamente, sino como pensar discreto. Como se dijo, nuestra filosofía y nosotros fluctuábamos sobre el pensar sintético; el pensar sintético era para nosotros objeto. Actualmente queremos situarnos más profundamente, queremos penetrar en el punto de vista del pensar sintético mismo: éste debe llegar a ser SUBJETIVO. Por consiguiente, lo diverso debe considerarse ahora como diverso y discreto; debe considerarse la diferencia característica de los actos del pensar reunidos en el pensar sintético. Tenemos que mirar sobre el punto de unificación de cada pensamiento con el otro, y así encontraremos de nuevo el pensar sintético. Antes, en el ANALISIS, aceptábamos el pensar sintético como algo conocido=A y lo diseccionábamos en sus partes. Ahora queremos considerar más cerca los miembros particulares, y queremos ver cómo cada miembro es imperfecto para sí y sólo se completa me-

diante el otro. Así nos surgirá nuevamente el pensar sintético=A y lo sintetizaremos desde sus partes.

Comienzo de la Investigación

1.- Tiene que establecerse una proposición universal regulativa. Examinamos un pensar discreto que reside fuera de otro: tenemos que establecer varios actos de pensar a partir de uno que ya queda ahí, los cuales tienen que estar reunidos sintéticamente en el pensar, si es que deben formar un pensar sintético. Por tanto, en cada pensar particular tenemos que examinar en virtud de qué se vincula él mismo al PERIODO sintético y cómo se avanza hacia él. Podemos llamar al primero, al pensar discreto particular que hemos de establecer, el objeto *inmediato* en nuestra investigación. Y al miembro por el que uno se conecta con el otro, podemos llamarlo *el* mediador; estos dos no tienen que ser confundidos entre sí, porque tiene que ser indicada su diferencia característica incluso mediante una diferencia de denominación.

Todo pensar es un determinar activo, esto es, un transitar desde la determinabilidad a la determinación. Sólo en tanto pensamos así un estado del Yo, pensaremos un pensar del Yo. El Yo es un determinar activo, puesto que el Yo, el pensante mismo, es y debe ser algo activo; por tanto es un autodeterminar activo. Nuestro objeto en la investigación, nuestro pensar objetivo, es por tanto aquél en el que el Yo aparece como completamente determinado. El mediador se relaciona con el último como lo condicionante, y si [200] el concepto de tiempo fuera aquí aplicable, lo pensaríamos como lo que precede en el tiempo. Por ejemplo, tengo un A que no está determinado para sí, es meramente la vinculación sintética del pensar discreto *a,b,*a, b, y queremos atender sobre sus partes *a,b,*a,b, y no sobre A. Podemos tomar la parte que queramos, aquí por ejemplo *a*. Vemos ante todo lo que hay en este *a*, y después tenemos que considerar este *a* también como punto de la síntesis completa. Esto es singularmente importante para que podamos ver cómo se conecta *a* con las partes restantes y cómo se constituye mediante ello el PERIODO SINTETICO=A. Por tanto, tenemos que ver

lo que hay en *a* y cómo se conecta con el resto: *a* será lo último determinado, lo presente. Aquello por medio de lo que este *a* se conecta con el resto no es lo completamente determinado, sino que se relacionará con *a* como lo determinante con lo determinado; se piensa como precediendo en el tiempo. La voluntad es lo completamente determinado (no hablamos de aquí de si es o no determinante respecto de algo subsiguiente). A la voluntad se añade el concepto de Fin en tanto que determinante, y es el miembro por el cual la voluntad es condicionada y desde el cual ella puede explicarse perfectamente.

2.- Comenzamos aquí con la serie real. Para alivio de la fantasía queremos designar en primer lugar el PERIODO SINTETICO y sus partes. Sea A el PERIODO SINTETICO; sea B el miembro real más próximo a él. El miembro externo que a su vez se asocia a éste y que también es real lo llamaremos G. Desde la otra cara, el punto sintético es lo IDEAL. El miembro ideal que le queda más próximo es *b*, y el miembro ideal exterior que se asocia a éste es *g*. Ahora queremos reflexionar sobre el pensar B; éste es el pensar de un objeto, y en verdad objeto real, producido mediante la CAUSALIDAD del querer. Hay que distinguir aquí dos cosas: 1.- un acto del pensar; 2.- aquello por lo que él se conecta con el pensar res tante. El primero es algo atado y se siente atado porque es real.

Estamos interesados ahora, como ya es sabido, por comprender la síntesis de lo que hemos ANALIZADO hasta aquí. Hablábamos de un primer miembro real que se conecta al PERIODO sintético, a saber: B. Hemos dicho lo que se piensa en él; es precisamente un objeto real efectuado por la CAUSALIDAD de nuestra voluntad. Surge ahora la pregunta: ¿Qué es aquello mediante lo cual llega a ser real un pensar? Es un sentimiento vinculado con el pensar [201]. En cada miembro particular de este pensar sintético hay algo doble:

1.- El pensar efectivo.

2.- Aquello mediante lo que este pensar es conectado con el pensar restante. Así sucede también con el pensar B, como ya hemos mostrado antes. ¿Qué es este pensar conectado con el pensar mediante el cual se integra en el PERIODO sintético? Este pensar es que el Yo debe ser lo determinante mediante el

concepto de Fin libremente esbozado, o expresado popularmente: a la autoconciencia se vincula un objeto en virtud de que es producido por mí y debe ser determinado por mí. El pensar del objeto es, por tanto, un pensar mediado. Esta mediación del pensar es en general, y aquí en particular, el Yo determinante pensado mediante el concepto de Fin. Es el MEDIUM, el ojo por el cual el Yo ve el objeto.

El filósofo *trascendental* se expresa así: toda conciencia es una autoconciencia a la que se asocia ahora, con motivo de la conciencia de mí mismo, una otra conciencia. Por consiguiente, veo todas las cosas en mí mismo, y a través de mí mismo. Esta es la proposición que tenemos que demostrar. Así tenemos aquí una conciencia en B, que es precisamente la de un objeto real; la conciencia de la efectividad de este objeto es pensada sólo mediante mi eficacia como un MEDIUM. Sé del objeto sólo porque soy lo determinante respecto de él. Por ejemplo: un escultor hace de un bloque de mármol la figura de un dios (desde qué clase de materia no viene aquí a cuento, sólo interesa la forma). El escultor es inmediatamente consciente de que él es lo determinante de esta forma, pero es sólo mediatamente consciente de la forma de este o aquel dios determinado que quiere esculpir. Ve la forma determinada sólo a través de su hacer. En general no sé inmediatamente nada del objeto, sólo sé de mi hacer; y mediante una cierta consideración de mi hacer obtengo un objeto. Así actúa también el GEOMETRA cuando muestra la validez de su problema PER CONSTRUCTIONEM: ve aquí la verdad a través de su hacer. Así es también originariamente: que algo esté hecho así para nosotros reposa en que lo descubrimos así a través de nuestro hacer.

Volvamos de nuevo al asunto. El Yo, como lo determinante, es el mediador en la representación de un objeto de mi operación, de lo efectuado por mí. ¿Cómo es pensado lo determinante, o mediante qué pensar se produce como tal ? El Yo es lo determinante, el ve [202] este su determinar; a este determinar o modificar se conecta en su conciencia un determinado. La consideración del Yo es aquí también subjetivo-objetiva. También aquí: veo mi determinar, pero esto no es posible sin descubrir en el mismo acto del ánimo algo determinado, esto es, sin descubrirlo a través de mi determinar. El

determinar es, por decirlo así, lo que está arriba, lo inmediato; el objeto es lo que queda abajo; el último se descubre por el primero. Esta relación puede expresarse así: el determinar o el concepto de Fin del Yo debe contener el fundamento de la caracterización del objeto. Así vemos genéticamente cómo se presenta en nuestro ánimo y qué significa el Principio de la Razón; a saber, significa la relación aquí indicada. Llegamos aquí a la DEDUCCION de las Categorías y, en primer lugar, a la de Fundamento. En la Categoría de Fundamento se piensa algo distinto a través de otra cosa. El efecto se piensa a través de la causa y la causa a través del efecto. Por tanto, hay en esta CATEGORIA, como en todas las CATEGORIAS, un pensar que se media por otro. En el pensar discursivo se puede descender de la causa al efecto, o ascender del efecto a la causa. Sólo que en la relación originaria no es así, sino que antes bien tiene que pensarse que el ser transita desde la causa al efecto. La causa parte del pensamiento de mí mismo como queriendo, y desde este querer se sigue una realización de lo INTELIGIBLE, un efecto. A este operar de mí mismo que reside en mí, se conecta necesariamente algo efectuado que reside fuera de mí. De esta manera, el operar en mí es algo SUBJETIVO, algo determinante, y como no puede haber nada subjetivo sin objetivo, ningún determinante sin determinado, tengo que añadir por tanto a mi operar algo semejante, y esto es lo efectuado. Lo determinado es visto a través de lo determinante; el último es la causa del primero y, considerados TRASCENDENTALMENTE, son una y la misma cosa.

Podría decirse: el fundamento es lo determinante, lo que da su cantidad a lo determinado o fundamentado. Sólo que en el fondo, y en sentido estricto, la DOCTRINA DE LA CIENCIA no sabe nada de esto. Sabe sólo de un pensar por el cual otro pensar obtiene su cantidad, y sabe del pensar sólo en tanto que otro obtiene cantidad mediante él mismo. Por consiguiente, con el pensar de un determinar se tiene que originar el pensar de un ser determinado. Nadie se pregunta por qué tiene que ser esto así. Esto ya se ha contestado. Es una condición de la autoconciencia, y esta refracción se tiene que presentar en todas partes. Todo lo establecido aquí es una parte de la síntesis a través de la cual el Yo [203] llega a existir para mí. Ya hemos

hablado bastante de la forma por la cual un pensar que reside en mí se vincula al pensar de un objeto que debe residir fuera de mí.

Pasamos ahora a la materia. La distinción entre el concepto de Fin, lo determinante, y el objeto real, es ésta: el concepto de Fin es algo producido por el pensar, y el objeto real debe ser algo que reside fuera del pensar. Esto es particularmente importante para nosotros a causa de las consecuencias que extraemos de ello. Lo objetivo y real en la caracterización objetiva debe residir fuera del pensar. ¿Dónde está lo exterior al pensar? Está en el sentimiento y para el sentimiento. El pensar real no debe presentarse a sí mismo como el ideal, sino que debe ser la presentación de un sentimiento. El pensar real debe configurar un objeto, y este objeto es el sentimiento.

Este es el lugar para salir del concepto de Fin (como lo determinante) hacia la caracterización del objeto (como lo determinado), el lugar donde el pensar sale de sí, se refiere a algo exterior a sí, el lugar donde *deviene* pensar objetivo e *intuición*. Merece la pena que reparemos en esto, ya que aquí reside la esencia de la DOCTRINA DE LA CIENCIA. La tarea de esta DOCTRINA DE LA CIENCIA se podría expresar así: ¿Cómo llega el Yo a salir de sí mismo en aquella dirección? Esto sucede en virtud de la mediación. El Yo parte en primer lugar desde lo originario primero hacia el sentimiento; pero con esto no sale aún de sí mismo, pues el sentimiento está en él. Este sentimiento media entonces el salir del Yo en general y la aceptación de un objeto. Aquí está, por tanto, el lugar donde a un mero pensar se vincula algo objetivo.

A través del concepto debe descubrirse la caracterización objetiva de una cosa; y la objetividad es sólo en la medida en que es a partir del sentimiento y se refiere a él. Si consideramos esto más cerca, no parece convencernos. Particularmente es soprendente que un pensar como el del concepto de Fin deba contener el fundamento de algo exterior a él que no está en el pensar.

A esto contestamos: el Yo determinante llega a ser algo distinto mediante el pensar descrito ahora=B; por este pensar llega a ser por así decirlo sensible, se convierte en una fuerza

sensible. Pero no por el mero pensar del concepto de Fin, sino por la determinación de una fuerza sensible. Por ejemplo: si esculpo la figura de Mercurio, del cual soy consciente únicamente como consecuencia del concepto de Fin esbozado para hacerlo. ¿Es esto verdad? En absoluto; Mercurio no llega a existir inmediatamente como consecuencia de mi concepto de Fin esbozado para él, sino que tengo que utilizar herramientas; sólo lo obtengo por ellas. Tenemos así que incluso mi [204] trabajar no es sino una consideración particular del concepto de Fin, y en verdad la consideración sensible del mismo.

Después se mostrará más profundamente cómo sucede esta transformación del concepto de Fin, como algo meramente pensado, en un [concepto] sensible. Pero que esta transformación tiene que suceder, se puede mostrar aquí ya de la siguiente manera: el estado del [Yo] pensante en este momento B, y por tanto el pensar es una caracterización objetiva, es ciertamente el [estado] de un pensar real sensible. Ahora bien, el concepto esbozado se piensa conjuntamente en el mismo acto, y mediante el concepto se ve la caracterización de la cosa. Por tanto, la sensibilización se extiende al concepto de Fin. Obtenemos aquí, por tanto, una refracción, una duplicidad del concepto de Fin.

1.- Un concepto de Fin para poder salir de la serie INTELIGIBLE.

2.- Un concepto de Fin para poder referirse al objeto sensible; esto es, la fuerza sensible.

Ambos conceptos tienen lugar porque hay dos pensamientos diversos: uno puro y uno sensible. Históricamente nos es ya bastante conocido desde lo anterior: mi cuerpo es un cierto aspecto de mi CAUSALIDAD. Originariamente soy INTELIGENTE; mi CAUSALIDAD es, a este respecto, producción de conceptos. Mi cuerpo sería por tanto lo mismo, sólo que considerado sensiblemente. Mi cuerpo sería la fuerza para extender la caracterización de las cosas en el espacio. Y tiene que resultar sensible porque el concepto de Fin por el que considero mi cuerpo es un pensar sensible.

Aún no se ha ofrecido con exactitud la relación entre lo determinante y lo determinado. Yo, la inteligencia, debo ser lo determinante. Veo el objeto por mi concepto, y no a la inversa,

mi concepto por el objeto. Para lo determinado hay aquí, por tanto, la relación de la dependencia. Primero es el concepto de Fin, y de él depende el objeto. Esto se muestra también en la experiencia, y tiene que mostrarse, ya que de otra manera no podría pensarme. Soy la causa del pensar de mi eficacia, toda eficacia parte de mí, y la decisión no se produce en mí porque el objeto es así, sino que el objeto es así porque tomo la decisión.

El concepto derivado aquí es el de fundamento real. Una cosa se realiza porque esta unificación precede en el pensar sensible, y la relación aquí establecida es la relación de CAUSALIDAD. [205] (Puesto que llegamos aquí a las CATEGOTRIAS, queremos preguntar qué es una CATEGORIA. KANT no la ha definido; dice ciertamente en la CRITICA DE LA RAZON PURA que está en posesión de las mismas. La dificultad que le impulsó a callar en este punto fue presumiblemente que estaba demasiado angustiado por presentar públicamente su IDEALISMO TRASCENDENTAL y, quizás, porque no confió suficientemente en la capacidad del lenguaje para enfrentarse con seguridad a las objeciones consiguientes. Por ello, en la Segunda Edición de la CRITICA DE LA RAZON PURA eliminó todo lo que en la primera delataba y constituía el auténtico IDEALISMO TRASCENDENTAL.

La DOCTRINA DE LA CIENCIA no encuentra por el contrario ninguna dificultad; le es fácil dar una definición de las CATEGORIAS. Las CATEGORIAS son los distintos modos y maneras descritos de mediación entre la conciencia inmediata y la mediata, las maneras como el Yo puede salir del mero pensar de sí mismo hacia el pensar de algo otro. No son algo que meramente vincula lo diverso, sino que antes bien son los modos de transformar lo simple en lo diverso.

La CATEGORIA de CAUSALIDAD está allí donde al concepto de Fin se le conecta una caracterización real en tanto algo determinado. Toda conciencia es autoconciencia. Este es el fundamento de la DOCTRINA DE LA CIENCIA. Ahora bien, hay aún otra conciencia en la experiencia. ¿De dónde procede? De aquí: el Yo se contempla a sí mismo como diverso según ciertas reglas determinadas, según leyes. Esta forma y manera como el Yo se refracta y se divide en una diversidad permaneciendo al mismo tiempo como una unidad es la CATEGORIA. Ahora bien son varias

las maneras de llevar a unidad lo plural de la síntesis principal. Son las tres CATEGORIAS: 1) Sustancialidad, 2) Causalidad, 3) Acción recíproca.

Nuestra SINTESIS establecida era A. Encontrábamos una doble serie en la misma: una real y una ideal. Comenzamos nuestra investigación con la serie de lo real y, en verdad, con el punto B, que era la representación de un [206] objeto real producido por la CAUSALIDAD de nuestra voluntad. Descubrimos esta representación mediante nuestro determinar, como una determinación producida por nosotros. Este nuestro determinar es nuestro *b*; por tanto, el miembro ideal que queda más próximo del punto sintético en nuestra síntesis. Este determinar mismo es doble, como es claro desde lo anterior:

A.- El determinar mediante la fuerza sensible.

B.- El determinar mediante el mero pensar puro.

No hemos mostrado aún cómo se transforma el determinar por el mero pensar puro en un determinar por la fuerza sensible, pero así se ha demostrado que esa transformación tiene que suceder.

3.- Hemos observado que el concepto de Fin o el determinar del Yo se presenta en una doble consideración.

a.- Como algo ideal, el esbozar del concepto de Fin como concepto.

b.- Como algo real, como fuerza física.

Ambas consideraciones pertenecen al mismo Yo.

La primera consideración es el determinar mediante la inteligencia, [el determinar] del Yo mediante sí mismo. La segunda es el determinar del Yo cuando se refiere a un efecto en el mundo sensible. Según esto tendríamos en la serie real algo doble:

1.- Fuerza física del Yo.

2.- Lo objetivo producido por nosotros, que es el sentimiento.

Nota adicional. La síntesis fundamental=A consiste en que lo IDEAL y REAL se unen. Lo inmediato que se manifiesta hacia fuera a partir del Yo era la fuerza física del Yo mismo, con la que estaba unido el objeto real. La tarea presente sería: ¿Cómo hay que unificar el mero concepto de Fin con la fuerza

física real? ¿Cómo se contemplará una dirección teleológica de la fuerza física a través del esbozar del concepto de Fin? Todo lo que veo en el mundo sensible, lo veo a través de algo distinto. Ahora se puede decir: no hay conciencia de un mundo sensible, ningún PRODUCTO del mundo sensible, sino que hay una conciencia superior que meramente se transforma en una conciencia sensible. Así también aquí: no hay ninguna conciencia, por ejemplo, del Mercurio sensible o de las letras, sino que hay sólo una conciencia de mi trabajo, de mi escribir. Y mediante esto se verán los objetos; ellos se conectan como sintéticamente determinados al trabajar y al escribir como lo determinante. Surge nuevamente otra pregunta: ¿Hay una conciencia de mi trabajar, de mi escribir? Tampoco existe ésta, también ésta es sólo mediada [207] por una conciencia superior, por el esbozar del concepto de Fin. El actuar sensible es también sólo fenómeno al que se conecta el objeto; meramente el pensar puro es lo inmediato y lo firme de lo que tiene objetividad sensible, de lo que devendrá sensible. Por consiguiente, en la síntesis completa se ha interpuesto un miembro intermedio al concepto de Fin y al objeto *efectuado* por él mismo, a saber, la fuerza sensible mediada por el concepto de Fin.

RESULTADO: Intuyo la determinación de mi fuerza física inmediatamente en el pensar. Ella es lo determinante. Y como consecuencia de la ley de la relación de lo determinante con lo determinado, pienso la caracterización del objeto producida por mi pensar. Sólo que la fuerza física es la mía y es objeto de mi conciencia sólo en tanto que ella se descubre a través del concepto de Fin. Ella se relaciona con el concepto de Fin como el objeto con ella. Mediante el concepto de Fin se ve la fuerza física, y mediante ésta el objeto.

Según lo dicho, la pregunta es: ¿Cómo el mero pensar puro deviene sensible para la consideración de una fuerza física? Esta debe ser ahora nuestra tarea. Esta es la pregunta fundamental de toda sensibilización, en cuanto que con ella se inicia toda sensibilidad. Aquí nos dirigimos por tanto a la doctrina de la Imaginación Productiva, que quizás es la más difícil, pero también incuestionablemente la más importante de la DOCTRINA DE LA CIENCIA.

En priner lugar, debemos proponer algunas otras investigaciones para allanar el camino a nuestra tarea. Ante todo nos orientamos para ver dónde estamos. El pensar considerado ahora era el pensar real del objeto. Este pensar tiene la anterior determinación por medio del pensar de la determinación de una fuerza sensible dotada de causalidad. Esta fuerza sensible también es lo ideal en un cierto sentido; por tanto, es aquí síntesis de lo ideal y real.

OBSERVACION: El asunto principal de la DOCTRINA DE LA CIENCIA no es presentar algo muerto en el que yazcan los conceptos, sino algo espontáneo y vivo. De ahí que incluso se pueda, por así decirlo, intercambiar el significado de las palabras en este sistema. Así, aquí también real e ideal son palabras que valen sólo relativamente. Obviamente hay algo absolutamente ideal y algo absolutamente real. Lo primero es lo inteligible y lo segundo la materia muerta. Pero los miembros intermedios pueden llamarse [208] real o ideal en un cierto sentido o en otro, según se avance hacia lo absolutamente ideal o se retroceda a lo absolutamente real.

Así sucede también aquí: veo las letras que escribo como algo real, como algo objetivo (ciertamente podría considerarlas, en atención a su forma, como algo ideal; sólo que esto lo dejamos de lado). Pero estas letras las veo como algo real por la determinación de mi fuerza física, por mi escribir. Esta determinación de mi fuerza física es, por tanto, algo ideal; a saber, en relación con las letras consideradas como reales. Pero ella también, en una otra consideración, es algo real; a saber, en relación con el mero concepto de Fin puro. Por ello, en la proposición: "No ves las letras sino meramente tu escribirlas" reside una SINTESIS de lo real e ideal, de lo ideal del escribir y de lo real de las letras escritas. Esta síntesis de la determinación de la fuerza sensible con la determinación del objeto real se refiere a una otra SINTESIS y está mediada por ella, a saber: la síntesis del esbozar el concepto de Fin como mero pensar puro. Por tanto, en cuanto vinculamos los miembros arriba llamados B,*a*,*b*,*c*, unos con otros no vinculamos miembros particulares, sino síntesis con síntesis; así también cuando unimos sintéticamente lo mediador y lo determinado.

Se cae en el DOGMATISMO cuando se defiende que el pensar es el pensar de un objeto que está ahí determinado. Nuestro pensar está siempre en una vinculación, en un SINTETIZAR sin el que no hay ningún pensar, ya que el contenido de todo nuestro pensar no es algo para sí, sino siempre una relación entre dos. De ahí que pueda parecer en una primera mirada como si ambos miembros *b* y B estuvieran pensados y puestos en una relación; sólo que considerado más de cerca no hay ningún *b* ni B. Ellos son a su vez síntesis en relación con otras síntesis que subyacen más profundamente, síntesis en relación unas con otras.

La SINTESIS mediadora por la cual se descubre la determinación de la fuerza física, era el esbozar del concepto de Fin, que incluso él mismo es una síntesis. En él reside:

A. El esbozar activo, que como puro pensar está opuesto a la fuerza sensible.

B. Lo determinado, que tiene el concepto efectivo de Fin.

Delibero y capto un concepto de Fin; hay que distinguir aquí:

1. Mi esbozar, mi agilidad.
2. Que tengo un Fin;

[209] Lo último es posible sólo por lo primero. Lo primero, el esbozar, sería lo subjetivo. Lo último, el haber esbozado, sería lo real u objetivo. Sin embargo, esto real no puede considerarse como sensible; aquí se habla simplemente de un detenerse, un estar del pensar. En el esbozo del concepto de Fin, la mirada se dirige - como al ideal - al concepto de Fin futuro, y por esto la razón va a la elección. En lo real es aprehendido el concepto determinado de Fin. Ambos tienen que estar juntos, pues uno no tiene sentido sin el otro. No hay una elección más que en cuanto Yo puedo pensar el Fin, y sólo puedo pensar el Fin en cuanto puedo elegir. Pero soy consciente de un Fin sólo en cuanto lo he elegido. Ambos pensamientos se refieren recíprocamente el uno al otro. Hay por doquier identidad de lo real y lo ideal. Por ello, se puede decir que el Yo surge para sí mismo mediante una síntesis de sí mismo, como real y como ideal, como pensante y como sintiente.

La proposición principal es: la YOIDAD es relación consigo mismo. IDEALIDAD Y REALIDAD están absolutamente unidas. Además

se dijo: el Yo es identidad de espíritu y cuerpo, SUBJETO-OBJETIVIDAD. Que algunos digan que mi alma es el Yo y que otros afirmen que mi cuerpo es el Yo, a esto no le hacemos caso. No es ninguno de ambos, sino los dos en su unificación. En esta unificación, por la cual el Yo llega a existencia, no se unifica algo simplemente subjetivo con algo simplemente objetivo, pues esto subjetivo y objetivo es a su vez una síntesis de lo ideal y lo real, y en este acto es algo plural unificado con algo plural.

Queremos pensar dos series, una ideal y una real. En lugar de la serie ideal ponemos al espíritu, y en lugar de la real ponemos el cuerpo. De su reunificación surge el Yo. Pero para poder llevar a cabo esta unificación, tengo que pensar a cada uno como parte del Yo. Tengo que pensar*me* como espíritu, y además como cuerpo, así, separadamente; pero no puedo a la vez pensarme como parte del Yo, como espíritu o cuerpo, sin la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo. Por tanto, tiene que vincularse síntesis con síntesis, o algo plural con algo plural, en la unificación de lo real y lo ideal mediante la cual el Yo debe llegar a la existencia. Sólo en esta consideración, espíritu y cuerpo devienen para mí; y en la unificación de ambos me convierto a mí mismo en Yo.

Lo que ahora hemos dicho son sólo metáforas, sólo símbolos de aquello que nos ocupa. Aquí no se llaman espíritu o cuerpo, sino pensar y sentir. [210] Por consiguiente, la síntesis es aquí la de pensar y sentir. Estos dos se tienen que considerar por sí mismos de nuevo como una síntesis, según la forma fundamental de toda síntesis; a saber: de lo subjetivo y objetivo.

Para una explicación más determinada: Queremos investigar ahora lo que está sobre una cara, *b* y *c*, el Yo ideal, como ya lo hicimos con el [Yo] real allí donde interpusimos un miembro intermedio entre B y el punto principal de la síntesis. Aquí descansa todo lo que hay que considerar: ¿Cómo el Yo se encuentra como lo determinante para un concepto de Fin? En primer lugar, es sabido que toda conciencia reposa sobre la conciencia del esbozar el concepto de Fin. Surge por tanto la pregunta: ¿Cómo veo el concepto de Fin mismo? Lo veo sólo en tanto lo esbozo y me contemplo en este esbozar. Lo veo, en-

tonces, mediante mi actividad; soy activo y soy consciente sólo de esta actividad. Según esto, soy consciente también de mi pensar sólo en tanto que lo descubro a través de mi hacer. El concepto de Fin no es algo dado, encontrado, sino algo producido por mí con mi propio saber. Este producir del concepto de Fin es el objeto propio de la conciencia inmediata, y a la conciencia de éste se asocia la conciencia mediata de cualquier otro. Con esto nos hemos elevado nuevamente un escalón más. La serie de nuestro ascenso a lo más alto era esta: sé de un objeto real, pero sólo en cuanto lo veo a través del determinar de mi fuerza sensible; sólo sé de la fuerza sensible por medio del concepto de Fin, y de éste a su vez sólo por mi esbozo del mismo, y de éste esbozar soy consciente de nuevo sólo por mi actividad.

Tenemos por tanto actualmente esta tarea: ¿Cómo es posible la conciencia de mi hacer? Se ve perfectamente que todo depende aquí de la aprehensión de la actividad como tal, de la AGILIDAD, del fluir (no tenemos una expresión adecuada para ello). ¿Cómo aprehendemos esta AGILIDAD? Esta es la pregunta principal.

Vinculamos nuestra investigación a una metáfora. Partimos de algo *sensible*, pero que se deduce a partir de *aquello* suprasensible cuando es explicado desde él. Entonces es fácil contestar a nuestra pregunta fundamental, a saber: ¿cómo es posible la conciencia de mi actividad como tal en el esbozar el concepto de Fin y, en verdad, como condición del mismo? Aquí nos planteamos una pregunta adicional: ¿cómo es posible un movimiento continuo en el mundo corporal? [211] (Quien con ello quiera entender un movimiento continuo en sí, se equivoca mucho. La pregunta es cómo hay que pensarlo).

ZENON DE ELEA demostró la imposibilidad de pensar el movimiento continuo, y esto es lo que queremos hacer también nosotros. Piénsese una línea entre dos puntos, X e Y, a lo largo de la que se debe mover una bola. X será el TERMINUS AD QUO e Y será el TERMINUS AD QUEM. Entre cualquiera de dos puntos posibles de una serie por la que se debe mover una bola, hay un número infinito de puntos, ya que la línea es infinitamente divisible. La bola tiene que atravesar un número infinito de puntos para ir de X a Y; pero un movimiento a través de un

número infinito de puntos es incompleto y, por tanto, la bola nunca llega a su destino. Por cerca que estuviera X de Y, habría un número infinito de puntos entre ambos, porque el espacio es divisible al infinito. Esto significa TRSCENDENTALMENTE: pienso la bola atravesando un número infinito de puntos; tendría que pensar la bola en la fantasía discurriendo a través de infinitos puntos. Pero un número infinito de puntos no puede pensarse y, por tanto, tampoco lo es el movimiento a través de ellos. No es posible, por consiguiente, ningún movimiento en el mundo corporal. Todo esto es estrictamente correcto.

¿Qué dice la conciencia sobre esto? Que a pesar de todo hay un movimiento en este punto; esto es tan indudablemente verdadero como aquello. Sólo podemos escapar de esta contradicción si se acepta que por este camino no llegamos a la percepción de un movimiento en la conciencia, sino que llegamos a la afirmación de su imposibilidad. Así es también efectivamente. El pensar de una serie infinita de puntos es incompleto. Pero puedo pensarla sin puntos. Pensar la línea completa. Aquí reside que podamos pensar el movimiento desde un punto de vista común. Pero, ¿cómo llegamos a pensar la línea completa y no la serie infinita de puntos? RESPUESTA: por la Imaginación.

La proposición según la cual el Yo sólo es inmediatamente consciente de su actividad nos es conocida desde hace tiempo. Pero preguntamos ahora cómo es posible la conciencia de esta actividad. Para poder contestar a esta pregunta [212] partimos de un ejemplo: Preguntamos precisamente cómo es posible el movimiento, demostramos que era imposible y probamos su imposibilidad. Y sin embargo, según la afirmación de la conciencia, hay movimiento. Por tanto, éste tiene que surgir por otro camino, y así se encontró también: La bola no se piensa recorriendo un número infinito de puntos, sino corriendo a través de una línea. De esta manera desaparece toda la razón sobre la que se levantaba la ARGUMENTACION para [demostrar] la infinitud del movimiento; a saber: el recorrer una serie infinita de puntos. Sin embargo, la línea aprehendida aquí es divisible al infinito y no puede ser dividida de otra manera, porque el espacio es infinitamente divisible. La línea consiste, por tanto, en partes infinitas y un movi-

miento en ella es posible sólo porque estas partes no son aprehendidas de una en una, sino de una sola vez por la Imaginación.

Todas nuestras representaciones lo son de una relación. Pero tiene que haber, sin embargo, algo como fundamento de todas las relaciones, y aquí se ha mostrado que ellas [las relaciones] dependen en todas las representaciones de la relación del [fundamento] infinito con otro ulterior. Todas nuestras representaciones son tales sólo por las relaciones. Sólo que al pensar la relación misma se piensa también ciertas leyes del pensamiento, a saber, aquéllas que son pensadas en la relación. Por tanto, siempre hay algo que reside como fundamento de las relaciones, si bien no es nada en sí, sino meramente pensado por nosotros.

La INTELIGENCIA tiene la capacidad de aprehender en un acto esto infinito ABSOLUTAMENTE opuesto a sí. Esta capacidad es la Imaginación y el acto es la SINTESIS de lo diverso a través de la Imaginación, el acto de unificar lo absolutamente diferente. La metáfora del movimiento continuo culminó la FUNCION completa del ánimo.

Acerca de la pregunta principal: ¿Cómo es posible el movimiento a través de la unificación de lo ABSOLUTAMENTE opuesto que lleva a cabo la Imaginación? El ACTO de la Imaginación es un reunir lo diverso opuesto; y aquí, en el movimiento, un engarzar SUCESIVO de un infinito número de puntos que se diferencian en el ANALISIS llevado a cabo por el entendimiento. Este ACTO es el *mediador*, primero, inmediato; y aquí con el movimiento está unido algo simple, una fuerza que es meramente pensada (y por ello es un NOUMENO) de la que se puede decir: la sobreentiendo.

¿Cómo se une ahora esta fuerza con aquel acto? Esta fuerza se une con todos los puntos de la línea, se introduce a lo largo de ella. Por ello es movimiento y este movimiento es continuo. HAGO SUCEDER la fuerza a través de la línea [213], la uno SUCESIVAMENTE con todos los puntos. Sólo en tanto la fuerza atraviesa los puntos infinitos, existe siempre una serie infinita que no puedo observar. La fuerza ha estado en todos los puntos, esto es verdad; pero no puedo observar todos estos puntos precisamente porque son infinitos. Por tanto, doy aquí

un salto, pues no voy sucesivamente desde un punto a otro, sino que los aprehendo como un todo sin número con un acto mediante la Imaginación. Movimiento es acto, vivacidad.

¿Cómo se origina en este caso el movimiento? (Algo que se mueve o que es movido). Porque lo simple se considera como empujado a través de algo diverso. En todo punto particular hay una duplicidad: lo pensado y aquello por lo que es mediado. Así también en el caso aducido. Lo que se mueve es pensado. Pero no deviene algo que se mueve por el pensar, sino por la Imaginación. En cuanto que analizo los PUNTOS y realizo la tarea de unificar esta fuerza con cada punto, impulso la fuerza a través de la serie de puntos; así lo que se mueve llega a ser movido.

¿Cómo me descubro determinándome, como lo activo en el determinar? No hay nada determinado sin un determinable. Ya conocemos esta proposición desde antiguo. ¿Qué es lo determinable, lo absolutamente determinable? (Estos conceptos son relativos: algo puede ser determinado en un sentido y determinable en otro; sin embargo, hay algo a lo que se conecta todo lo determinado y esto es lo absolutamente determinable, aquello por lo que nos preguntamos. También hay en la conciencia algo último: lo determinado. Todos los miembros que están entre estos dos pueden ser algo determinable y algo determinado ,según sean referidos a uno o a otro). Lo absolutamente determinable es algo divisible al infinito de las posibilidades de acción. Tan cierto como debe contener las posibilidades de acción para un ser libre, así de cierto tiene que ser divisible al infinito. Este determinable se aprehende únicamente a través de la Imaginación así descrita, a través de la capacidad de aprehender lo ABSOLUTAMENTE opuesto y sólo lo absolutamente opuesto. Precisamente así como la Imaginación sintetiza en una línea los puntos infinitos en el espacio con un acto sobre el que se fundamente el concepto de magnitud, así la imaginación sintetiza los diversos momentos del tiempo en un acto sobre el que se fundamenta el concepto de edad. También es así como la misma Imaginación sintetiza en el pensar puro [214] las posibilidades de acción absolutamente opuestas en un determinable. Por eso, la Imaginación podría llamarse ciertamente la capacidad de captar lo determinable

como tal. Esto no puede ser captado por ningún pensar, pero hay una cierta capacidad a través de la cual puede suceder esto.

Aquí está la DEDUCCION de la Imaginación misma; con ello la hemos deducido tal y como debe suceder en una filosofía correcta. En ésta debe deducirse todas las capacidades del ánimo; no puede aceptarse en filosofía estas capacidades sin preocuparse también de dónde proceden y [no se puede] pensar sólo sobre la forma de derivar desde ellas algo distinto. Hemos deducido de esta manera la Imaginación. No hay ninguna actividad determinada sin transitar desde un determinable, pues la actividad consiste precisamente en este transitar; pero este determinable tiene que ser aprehendido como tal, y a esto pertenece algo mediante lo cual puede ser aprehendido. Este algo es la Imaginación.

La imaginación tendría que oponerse a la aprehensión de lo determinado; pero esto es el mero pensar. Una no es sin el otro, pero ambos no son otra cosa que una distinta consideración de una capacidad que se refiere

a.- A lo determinado y,

b.- A lo determinable.

La primera relación da el pensar y la última la Imaginación; ambos están inseparablemente unidos. No hay ninguna Imaginación, ningún determinable, sin pensar, sin determinado. Habíamos captado aquí el asunto de una manera más profunda que la de Kant, cuando dice que no hay intuición sin concepto ni concepto sin intuición.

Lo determinable no es algo previo a la Imaginación, sino que es algo meramente producido por ella, se origina con ella y mediante ella. A partir de esta SINTESIS suprema se puede decir que me intuyo imaginando, y así me intuyo determinado. No me conozco inmediatamente como determinado; me veo como tal a través de la Imaginación. Ella es aquí el cristal coloreado a través del cual me descubro, de la misma manera que antes veía el objeto a través del cristal coloreado. Sólo hay aquí una diferencia: antes veía mediante el cristal un objeto que ya existía, pero ahora el objeto mismo se produce, se proyecta para mí al mismo tiempo que el cristal. Y en este aspecto es la Imaginación PRODUCCION ABSOLUTA respecto de la [215] materia.

Hay NOUMENOS; éstos no son más que nuestro pensar puro considerado objetivamente. Hay una materia; ésta no es sino nuestra imaginación considerada OBJETIVAMENTE. El objeto de la Imaginación es lo determinable únicamente desde el cual es posible el transitar a la actividad como algo determinado. Según esto, toda actividad en el determinar que se adscribe únicamente a la inteligencia estaría condicionada por la Imaginación.

OBSERVACION: El Idealismo Trascendental sería mucho menos correcto si dijera meramente que hacemos los objetos mismos, dándose por satisfecho con ello. Desde el punto de vista común, es y sigue siendo verdadero que encontramos los objetos, que se nos aparecen como dados. La anterior proposición no tendría ningún significado, si no se dedujera de dónde procede que los objetos que nosotros mismos contruimos aparezcan a la conciencia común como dados.

El asunto está actualmente así: ¿dónde empiezo *yo* y dónde mi hacer? Me encuentro sólo como lo determinante. Este presupone un determinable ocasionado por la Imaginación. Mi hacer, por tanto, presupone la Imaginación. Su PRODUCTO [presupone] lo determinable. Así se nos tiene que aparecer siempre algo dado; de ahí que nos tenga que aparecer como dado el mundo sensible, porque él es lo determinable producido por la Imaginación para el determinar de mi fuerza sensible.

La Imaginación se nos aparece entonces como algo dado. Además su objeto es divisible al infinito. Pero esta divisibilidad al infinito no *descansa* en lo determinable como INMANENTE, como algo en sí, sino que descubro el objeto sólo en la Imaginación, mediante ella. Esto debe significar tanto como que lo descubierto por la Imaginación es dividido después por la Facultad de Juzgar. La división es puesta como algo a efectuar por la Facultad de Juzgar. Hay propiamente una acción recíproca entre IMAGINACION y Facultad de Juzgar, como arriba entre Pensar e Imaginación. Hay que describirlas a la una por la otra. La Imaginación es el sintetizar procesos absolutamente opuestos al infinito. La Facultad de Juzgar es el ANALISIS de lo ABSOLUTAMENTE opuesto sintetizado a través de la Imaginación; esto es: la Facultad de Juzgar es el aprehender de lo particular. Todos los conceptos de ejército, edad, montón, son con-

ceptos de particulares reunidos por la Imaginación. Tan pronto como se enumera y se separa lo particular, termina la Imaginación y comienza el juicio. Lo que para la Imaginación no es divisible, lo es para la Facultad de Juzgar.

Si la Imaginación sintetiza o reune algo que para la Facultad de Juzgar [216] es divisible al infinito, así tiene que ser para el mismo espíritu: aquello que para él es uno, tiene que ser también para él divisible al infinito. Los objetos de la Imaginación son, por tanto, divisibles al infinito para la Facultad de Juzgar. De esta división de la Facultad de Juzgar soy consciente sólo mediante la misma; por tanto, tengo que juzgar. Una de las objeciones más relevantes que se podría hacer al idealista trascendental sería ésta: si la naturaleza es vuestro producto, ¿cómo podéis aprender algo de ella, cómo podeís hacer experimentos? Tiene que seros ya totalmente conocida. Por tanto, sería preciso que hubiera en ella algo inesperado. Pero éste es el carácter del SER *puesto*. Por ello no habéis PRODUCIDO la naturaleza. *Respuesta*: este aprehender, este experimentar, es un aprender de nosotros mismos, un ANALISIS de lo que ya está puesto por la Imaginación. Toda la naturaleza es producto de la Imaginación.

Nosotros preguntábamos: ¿Cómo es posible que se construya la línea entera de una vez y no uno tras otro los infinitos puntos de la misma? ¿Cómo es posible la conciencia de la actividad, de tal manera que la diversidad infinita de mi libertad sea aprehendida como una masa, como un todo, y no como particulares SUCESIVOS?

Con ello no se explica todavía la conciencia de la AGILIDAD, pues falta aún lo AGIL. Con este determinable, con esta AGILIDAD, se une lo que se mueve, como arriba [ocurría] con la línea, y es visto a través de esta agilidad. Tu ves lo diverso de la elección, y a través de esto ves una fuerza interna determinada, el YO como AGIL. El Yo determinante es algo absolutamente simple, PRODUCIDO por el pensar, un NOUMENO. No se habla aquí de un Yo efectivo autodeterminante, como en el concepto de Fin, sino de la mera forma, del modo y manera de este determinar; [se habla aquí] de una mera capacidad. Es difícil determinar qué sea una mera capacidad, pero no se puede decir mejor que de la siguiente manera: como [lo que] se piensa [es]

una capacidad, se piensa sólo una forma del hacer, sin pensar con ello un cierto actuar determinado. Pero justo aquí se introduce la dificultad: ¿Cómo puedo llegar al conocimiento de una forma sin haber encontrado realizado algo determinado, según nuestro anterior principio de que no hay nada abstracto sin concreto? Este es nuestro caso: ¿Cómo debo llegar al conocimiento de la forma y manera del determinar del Yo, sin antes tener ya ciertas acciones determinadas del mismo?

OBSERVACION: Aquí está la razón por la que se han formado algunos filósofos formulistas. Parten del pensar abstracto sin preocuparse de nada más, sin verificar [217] y sin observar que no es posible ningún pensar ABSTRACTO sin un pensar CONCRETO.

El objeto principal de nuestra consideración es la pregunta: ¿Cómo es posible la conciencia de la AGILIDAD? Para poder contestar a esta pregunta tenemos que plantearnos otra: ¿cómo es posible el movimiento? Para que éste sea posible, tiene que haber:

A.- Una capacidad de unir lo diverso opuesto.

B.- Un mero pensar puro, una fuerza.

Sin embargo, éste era sólo un ejemplo al que vinculábamos nuestra investigación. Aquí se nos presenta ahora la AGILIDAD. Esta AGILIDAD debe aprehenderse y así encontrábamos:

A.- Un determinable al infinito de posibilidades de acción, que nos aparecen al mismo tiempo como dadas.

B.- Una capacidad para captar estas distintas posibilidades de acción.

TRASCENDENTALMENTE considerado no hay tales posibilidades de acción que vayan al infinito, sino que éstas lo son luego sólo para la Facultad de Juzgar. Así, tampoco hay algún aprehender de lo diverso opuesto excepto para la Imaginación. Sólo hay un pensar puro que en el esbozar del concepto de Fin se conduce en cierta medida a través de la serie, y aquí surge la intuición de la AGILIDAD. De ahí surgió la forma, de tal manera que el autodeterminar se pone precisamente no como efectividad, sino sólo como forma, pues como ABSTRACTO no puede ser sin CONCRETO. Por tanto, tendría que presuponerse un querer efectivo, un autodeterminarse. Puesto que en el concepto de Fin se presenta la autodeterminación, entonces habría que

explicar en él la forma de esta autodeterminación. Desde aquí llegábamos a la pregunta: ¿Cómo es posible la intuición de la mera forma sin la intuición de lo efectivo, de lo real, a lo que apunta la forma? ¿Cómo es posible algo ABSTRACTO sin algo CONCRETO? En el concepto de Fin encontramos la forma de la autodeterminación simplemente sin contenido. ¿Cómo es considerada como algo originario para explicar la voluntad? Justamente porque la autodeterminación es descubierta a través de la Imaginación (que aquí es lo mediador), que capta lo diverso infinitamente divisible, se convierte ella en mera forma; por ejemplo: la bola se mueve a través de la línea. Pero este movimiento no es pensable desde los principios anteriormente aducidos, ya que la bola tendría que pensarse [218] corriendo a través de todos los puntos infinitos; y sin embargo, desde el punto de vista común, el movimiento tiene lugar, pero éste era posible sólo porque la serie de infinitos puntos era aprehendida en un ACTO y en una LINEA por la Imaginación, y porque se aceptó una fuerza unificadora de todos los puntos de la línea. Despliego la fuerza a través de todos los puntos infinitos, y mediante este despliege surgió para mí una línea. La línea surgió porque descubrí el NOUMENO a través de lo infinitamente divisible del espacio. Así es también aquí: la fuerza autodeterminante se descubre a través de la diversidad infinita para la elección, y en este descubrir está sólo mi pensar, autodeterminar que es tal sólo según la forma, porque la autodeterminación nunca desaparece.

Popularmente expresado: estoy en estado de DELIBERACION: ¿Debo hacer esto o aquello? o, ¿debo determinarme a esto o a aquello? El concepto de una capacidad de querer reside ya en y con la DELIBERACION, la posibilidad de querer está ya ahí. Este es el querer en ABSTRACTO, y un tal querer es posible para nosotros porque no me limito a una cosa, sino que soy por decirlo así empujado siempre de una a otra cosa, y precisamente mediante este empujar surge lo abstracto de una determinación de la voluntad, sin algo concreto. Esto hay que explicarlo ahora trascendentalmente. ¿Cómo es posible la representación de una libertad de la voluntad, de una determinabilidad del querer? Este determinable no se acepta como prece-

dente, como lo que reposa aquí, pues de otra manera procederíamos de una manera meramente analítica.

La Imaginación no reposa nunca, siempre va de una cosa a otra. Esta determinación continuamente se está abriendo y cerrando, atravesando así todo el estado de la DELIBERACION. En este estado, la determinación y la indeterminación están inseparablemente unidas, una no puede ser sin la otra, pues este estado del ánimo es aquél mediante el cual llega a existir la determinabilidad. Pero sólo hay determinabilidad en cuanto hay determinación; ambas tienen que unirse en el estado de la DELIBERACION. De ahí que en este estado no tenga lugar ningún determinar continuo. (Vemos aquí con claridad cómo en lo determinado surge una determinabilidad).

NOTA: 1.-) Sólo mediante este pensar descrito, simplemente porque el Yo se adscribe una capacidad, se encuentra el Yo como Yo efectivo separado del mundo. No soy más que un hacer, mi actividad es sólo un transitar [219] desde la determinabilidad a la determinación, y como tal la intuyo en la conciencia. El transitar es sensibilización; por ello, intuyo mi actividad en una sensibilización, y a través de ello deviene para mí una capacidad. Sólo llego a ser consciente de mi determinar, no de mi ser determinado; y al último, al ser determinado, se transfiere el Yo.

KANT dice: no me encuentro como lo que soy sino como me manifiesto. Esto es enteramente exacto, y tales afirmaciones de Kant permiten concluir que él comprendió el IDEALISMO TRASCENDENTAL. Ahora tiene que preguntarse aquí algo más, a saber, ¿de dónde procede este fenómeno? Yo lo hago a él mismo. ¿Pero qué soy YO? Soy algo, ¿pero qué? A veces algunos dicen que YO soy espíritu o alma. Sólo que espíritu o alma son, según lo anterior, sólo una distinta consideración del primer NOUMENO originario. Por tanto, espíritu o alma no es más que un fenómeno, una capacidad.

Muchos filósofos parten de una capacidad, del entendimiento, etcétera, como Reinhold en su *Teoría de la Capacidad de Representar*; esto es falso precisamente en cuanto que parten meramente de fenómenos. Pues, ¿qué es la capacidad, el entendimiento, por ejemplo, sino fenómeno? Aquí hemos visto claramente cómo surge una capacidad, a saber, en cuanto que

penetro la fuerza autodeterminante, el NOUMENO, a través de lo diverso. Pero en la conciencia común no puedo presentarme más que como una capacidad, porque la conciencia común misma es sensibilización.

La AGILIDAD del Yo, su conciencia, o la conciencia de ella, debía ser mostrada. Debía deducirse no meramente como algo distinto, como hemos hecho hasta ahora, sino que debía deducirse como algo que sucede inmediatamente. Arriba se dijo: encuentro mi fuerza física como movida, y a través de ella [220] descubro un objeto, que debe ser el RESULTADO de la CAUSALIDAD. Pero, ¿cómo esta fuerza física deviene la mía? ¿cómo llego a ser consciente de mí mismo como idéntico conmigo, como el SUJETO? De este manera: refiero la determinación de mi fuerza física a mi autodeterminar; por tanto, presupongo mi autodeterminar. Este autodeterminar se presenta entonces en relación con la fuerza física, como fundamento explicativo. Surge aquí aún otra pregunta: ¿cómo soy consciente de la autodeterminación en el determinar? Porque contemplo el determinar fluyendo a través de algo diverso. Por ello lo que hay que hacer es investigar de dónde procede este "fluir a través de".

Nota 2.- Antes se observó que en la filosofía crítica habitual hay una laguna, pues muestra sólo que los momentos temporales se siguen unos a otros, y cree que por ello tendría que originarse una duración temporal. Pero esto es falso, ya que antes tiene que mostrarse que cada momento tiene una duración, si debe explicarse una duración de tiempo. Póngase unas sobre otras tantas superficies matemáticas o tantas sombras como se quiera, nunca resultará algo con grosor, ya que ninguna de las superficies particulares anteriores lo poseía. De la misma manera puede ponerse una serie de tantos momentos como se quiera, si ninguno de ellos tiene duración, tampoco se obtendrá un tiempo-duración. Por tanto, lo que tiene que mostrarse es que cada momento particular tiene una duración, llena un tiempo. ¿De dónde procede esta duración de cada momento particular? Del oscilar de la Imaginación entre opuestos. A través de ello recibe originariamente duración en el tiempo la intuición de la actividad del Yo en cada momento. Hay que aprehender algo diverso a través de la Imaginación.

Entra aquí en juego un oscilar entre opuestos y con este oscilar surge el tiempo-duración que hay en cada momento; incluso el momento mismo surge aquí precisamente por el tiempo-duración mismo,y luego surge mediante la secuencia de los momentos un tiempo-duración.

Antes se estableció la CATEGORIA de la CAUSALIDAD, y mediante esta categoría se descubre un objeto a través del concepto de Fin, objeto que debo producir por el concepto de Fin. Ahora el objeto está inmediatamente conectado con el concepto de Fin, hay entre ambos una relación simultánea. Entre la causa y lo efectuado no hay tiempo alguno. ¿De dónde procede entonces el tiempo-duración?.

En KANT se ven las cosas como si la causa sucediera hoy y el efecto mañana. Pero no es así. Hay aquí una absoluta simultaneidad. Por [221] este camino no obtenemos ninguna duración. Tampoco asociando varios efectos entre sí, pues en los efectos no hay duración. Inúltimente se buscará o se querrá encontrar en el todo mismo lo que no está contenido en ninguna de las partes individuales del todo. *El tiempo-duración* procede de que el concepto de Fin y el esbozo del mismo tienen una duración, y sólo por esta duración surge, a través de la mediación que sensibiliza, un actuar sucesivo [y] como devenir sucesivo [surge] el producto de nuestro actuar. Esto no está claro en KANT, pero sí en *David Hume sobre la Creencia, o Idealismo o Realismo, un diálogo.* [Jacobi] muestra con claridad que en el concepto de causalidad no hay tiempo, sino meramente en el aprehender de lo diverso mediante la Imaginación*.

Hablábamos de un descubrir del autodeterminar a través de algo diverso absolutamente opuesto. Este acto es el pensar de mi sustancia. A él pertenece:

a.- Un NOUMENO, que únicamente es pensado, que se piensa allí donde el pensar no apunta a algo dado. Este NOUMENO es el Yo que se determina según la forma.

b.- Una sensibilización del mismo en virtud de la unificación, por medio de la Imaginación, de lo simplemente determinable con él. Sólo porque el NOUMENO se ve a través de lo determinable, surge el concepto de SUSTANCIA, pero no el de SUSTANCIALIDAD. En el concepto de SUSTANCIA reside:

1.- El carácter de consistir. Este carácter absoluto procede del autodeterminarse, del NOUMENO.

2.- Además reside en él no la determinación, sino la mera determinabilidad; y en esta medida es la sustancia una mera capacidad de llegar a ser todo lo que reside en su concepto.

3.- [222] Reside en ella también algo que llena el tiempo, una duración que surge a través de la unificació de lo simple con lo diverso, que sólo puede aprehenderse por la Imaginación en la SUCESION.

Lo determinable diverso da, si es pensado en particular, el ACCIDENTE. Pero de esto no hablamos aquí, ya que atendemos principalmente a la sustancia. Después se mostrará más profundamente que la SUSTANCIA no es posible sin ACCIDENTE, y a la inversa.

4.- Antes que nada debemos colocarnos en el punto del que debemos partir. Pero aún antes veamos cómo hemos llegado hasta aquí. Sabemos desde el principio del presente parágrafo que fluctuábamos sobre la SINTESIS=A, y que después descendíamos al pensar discreto particular que reside en la síntesis. Ahora queremos alterar de nuevo este punto, y nos volvemos a colocar en el nivel de la síntesis. En la síntesis fundamental el Yo se pone como pensante de la manera descrita, y aquí nosotros hemos reparado hasta ahora en lo mediador; en virtud de este mediador, el pensar de mí mismo como lo determinable (del objeto) y de lo determinante (del sujeto) se unen como una síntesis. Queremos considerar esto en dicha unificación.

Algo para mayor explicación de lo dicho: se ha dicho varias veces que es difícil aceptar por muchos que incluso el pensar es sólo fenómeno, que el pensar es objeto para un pensar superior o para una conciencia superior, que no pensamos en el tiempo sino que intuimos nuestro pensar en el tiempo. Si permanecemos aquí donde nuestro pensar nos aparece como siendo originariamente en el tiempo, entonces estamos sobre la conciencia común y apreciamos el pensar discursivo como inmediato. Hasta ahora hemos procedido de esta manera. Hablábamos del pensar del concepto de Fin como de uno originariamente último, y hablábamos de una fuerza como si estuviera determinada para sí. Actualmente no es así: todo esto es

mediado sólo a través de la síntesis fundamental, no hay determinaciones inmediatas del ánimo. Actualmente queremos ascender a lo inmediato de nuevo, al punto desde el que partíamos, al pensar discursivo particular que reside en la SINTESIS=A.

Nos detenemos en la intuición descrita de la autodeterminación en el concepto de Fin; contemplo mi determinar a través de lo diverso. ¿De dónde procede este determinar, este NOUMENO que debo ver a través de [esta diversidad]? No puede ser dado, pues soy yo mismo quien lo determina, soy inmediatamente consciente de mí y esta conciencia inmediata es el miembro principal [223] de la síntesis. Es una ley de nuestro pensar vincular los pensamientos mediante una síntesis. Esto es: me encuentro como determinante sólo según la forma en el concepto de Fin; como determinado en mi operar, veo mi eficacia a través de mi determinar; a través de la conciencia veo el objeto; y todo lo veo a través de las CATEGORIAS. El punto medio es el autodeterminarse, lo absolutamente inmediato de la conciencia. A ésta se agrega lo que reside en el tiempo. Hay aquí un círculo en el que lo inmediato está encerrado como en el punto medio, y desde aquí nos hemos perdido. Por consiguiente, volvemos de nuevo al medio.

Ante todo, ¿Qué es este determinar mismo, si se considera como ACTO particular, lo que sin embargo no es? Aquí nos falta el lenguaje, porque sólo tenemos la intuición sensible y estamos atados a las leyes de la misma. Conocemos nuestra actividad en el pensar como un transitar. Ahora queremos describir esta actividad para sí, sin relación con la determinación o con la determinabilidad. Esto, sin embargo, es imposible ya que ambas, determinación y determinabilidad, tienen que estar presentes en todo pensar según leyes. Nuestra tarea presente es, por consiguiente, sólo una idea. La materia de este determinar no debe ser pensada, pero esto no puede suceder: siempre va con ello el RESULTADO de la Imaginación, el objeto. Por tanto, no puedo pensar tal determinar; sólo puedo decir cómo tendría que proceder para pensarlo. De la misma manera que no puedo pensar el espacio infinito, sólo puedo pensar mi proceder por el que pensaría el espacio infinito.

En el concepto de Fin, cuya posibilidad hemos de investigar, se ve el determinar a través de lo diverso en el pensar. Por tanto, en el concepto de Fin reside un determinarse. ¿De dónde procede éste? Es el primero, el más elevado, lo A PRIORI, lo que no es mediado, sino aquello por lo que se media todo lo demás. ¿Cómo hay que pensarlo? No puede pensarse separadamente. Siempre es pensado sensiblemente en la conciencia efectiva. Como suprasensible no puede pensarse en absoluto, ya que de otra manera tendríamos que dejar de ser sensibles y convertirnos en suprasensibles, lo que en modo alguno es posible. Sólo puede pensarse como idea. Podemos ofrecer únicamente la regla de cómo tendría que pensarse. Tendría que dejar de ser pensado en el pensar del mismo todo determinable y determinado. [224] Todos somos conscientes del determinar. Este también tiene lugar en el concepto de Fin como un transitar. Si dejo de pensar el transitar desde aquí, entonces lo que resta es el pensar del determinar como pensar de lo originario y supremo. Es un aprehenderse a sí mismo. Este autodeterminarse es el comienzo ABSOLUTO de toda vida, de toda conciencia y de toda actividad; y por ello nos es incomprensible, porque es el comienzo y porque, según lo anterior, nuestra conciencia no puede captar su comienzo, sino que siempre se encuentra en el medio, donde ya tiene que suponerse el comienzo. Este es el fundamento de que este determinar no pueda aprehenderse. El determinar y el intuir de este determinar están necesariamente unificados en el Yo por la imaginación. Tenemos que entrar en un acto más elevado del Yo por el cual ambos son descubiertos, lo que nos eleva de nuevo al punto A.

El autodeterminar puede descubrirse sólo a través de la Imaginación, pues debe ser pensado como un fluir que sólo es posible mediante la Imaginación. El se convierte en fluir sólo mediante la Imaginación, porque ella sola unifica esta fuerza autodeterminante con cada punto de lo diverso, y la empuja a través de la serie infinita. La Imaginación y su función completa no es sino la posibilidad de contemplar el actuar del Yo de cara a su determinar. Sólo en cuanto debe descubrirse un determinar hay una Imaginación, de otra manera no existiría.

Antes dijimos: me descubro sólo como activo; esta actividad es una AGILIDAD, un fluir continuo, un bullir. Nos falta

aquí una expresión adecuada. ¿De dónde procede esta agilidad? En el pensar no hay fluir, esto es claro; entonces, la base de toda conciencia debe ser ciertamente la conciencia de este fluir. Por tanto, la base de toda conciencia tiene que surgir mediante el actuar, mediante la Imaginación, y mediarse por ello. Esto ha sucedido también efectivamente porque el autodeterminar, o la fuerza absolutamente libre del Yo, se condujo completamente a través de la Imaginación que une lo diverso. En este respecto es puesta la Imaginación; de otra manera no podría haber ninguna. Desde esta perspectiva es necesaria, en cuanto que por la misma surge aquello que produce una conciencia sensible.

Ahora se puede decir: el determinarse del Yo consiste en la unión del pensar y del intuir, y solo mediante esta unificación surge el Yo mismo. Esto da la SINTESIS FUNDAMENTAL=A. Esta síntesis A es, por tanto, PROCREACION, [225] productora de la autoconciencia. Lo que dijimos antes, a saber: que el Yo surge desde la unificación de lo ideal y lo real, y lo que decimos ahora: que el Yo surge de la síntesis del pensar y de la Imaginación, es una y la misma cosa, pues lo REAL es la Imaginación y lo ideal es el pensar. Sin ambos no hay Yo, y ellos mismos no pueden existir el uno sin el otro. Ninguna Imaginación sin pensar, y a la inversa, porque de otra manera no habría un Yo para el cual ellos deben ser.

Observemos ahora la forma de la síntesis A. Lo diverso en la síntesis establecida se consideró hasta ahora como estando en la relación de la DEPENDENCIA, porque en lo diverso un punto era el mediador para otro mediado. En la síntesis de causalidad veíamos un objeto sólo a través del concepto de Fin; el [objeto] sólo surgía porque veía el concepto de Fin de una cierta manera; sólo por medio de este ver a través del concepto de Fin -puesto que el concepto de Fin es un cristal coloreado, refractante- surgía un objeto. Así era en la síntesis de CAUSALIDAD, y así es también en la síntesis de la SUSTANCIA. De igual manera, [el objeto] es descubierto a través del esforzarse, del determinar. Sólo en virtud de este "descubrirse a través" llega a ser algo activo. Hay entonces también aquí, como en la SINTESIS DE LA CAUSALIDAD, un mediador y un mediado, sólo con la diferencia de que en la SINTESIS DE LA SUSTANCIA el objeto no llega

a ser en principio por el determinar, sino que el objeto se presupone con el pensar puro a través del cual habría surgido el determinarse.

Brevemente. Hasta ahora lo mediador en la SINTESIS DE LA CAUSALIDAD no era también lo mediado en el mismo respecto, y viceversa. Aquí, en la síntesis fundamental, lo diverso no se piensa en la relación de la DEPENDENCIA, sino yuxtaponiéndose, no se piensa uno a través del otro; en general aquí no hay dependencia, sino acción recíproca. Pero lo diverso no yace fragmentado como extraño el uno junto al otro, sino que todos los puntos del mismo están engranados, y ellos son igualmente mediados mutuamente, pero no de tal manera que un punto sea en el mismo respecto sólo mediador y no mediado al mismo tiempo, sino que cada uno es en el mismo respecto mediador y mediado: todos los puntos son vistos a través de los otros. El ACTO originario de la síntesis es, por decirlo así, doble, y en tanto que originario no podía comportarse de otra manera, porque lo originario es doble. En esta DUPLICIDAD lo uno es visto por lo otro.

[226] Si reflexionamos más sobre lo dicho, encontraremos el resultado principal de la DOCTRINA DE LA CIENCIA. Estamos en una determinación del ánimo, en un punto, en un acto, etcétera, en el que está contenida toda la conciencia según sus MOMENTOS fundamentales o su hilo fundamental. La DOCTRINA DE LA CIENCIA se separa en esto del resto de los sistemas: que en ella no se presenta un simple pensar que reside en la serie MECANICA, como en otras filosofías, sino que en ella se presenta un pensar sintético en una serie orgánica. Nuestra metafísica se relaciona con las METAFISICAS habituales, como nuestra física se relaciona con la física habitual. En ésta se considera a la naturaleza obrando mecánicamente; en nuestra física domina absolutamente el ORGANISMO en el que todo punto es CONCENTRACION de todas las fuerzas. Así es también en nuestra METAFISICA. Hay aquí una síntesis fundamental que hemos llamado A. En ella surge todo pensar discursivo. Como sucede en la naturaleza: el árbol consiste en una fuerza orgánica, y las hojas, frutos y flores del mismo son productos de esta fuerza orgánica.

Así es también con la conciencia: el pensar en el tiempo, la causa, el efecto, etcétera, y que este efecto devenga causa para otros efectos, etcétera., no es el árbol de la conciencia, sino sólo flores y frutos. Lo interno es aquello de lo que surgen, es la síntesis A establecida.

Tenemos una doble serie en la síntesis A: parte de una autodeterminarse mediante el cual veo un ser determinado, y a través de ello un objeto en el mundo sensible. Esta es una serie. Por la otra cara es nuevamente el autodeterminar que descubro mediante la Imaginación, como un determinable, como una agilidad a la que podría determinarme. Esta es la segunda serie. Estos dos aspectos del autodeterminar se contraen en un *momento*, y en su unificación no hay DEPENDENCIA, sino simultaneidad ABSOLUTA, reciprocidad. Ambos son cristales, y el uno es descubierto a través del otro. Hay aquí ante todo un pensar puro; éste es puesto en la síntesis como visto a través de la Imaginación y se hace sensible mediante la misma. El mero concepto puro de Fin deviene determinación en esta sensibilización, una fuerza sensible; y lo producido por esta fuerza sensible [deviene] objeto sensible.

Soy inteligencia, y mis determinaciones son simplemente un pensar puro. Pero ahora me descubro como fuerza sensible, como actuante sobre los objetos sensibles y produciendo productos sensibles. ¿Cómo es posible esto? El DOGMATISMO contestará que porque nos impresiona una materia externa a nosotros. [227] Pero nosotros, que no somos DOGMATICOS, tenemos que mostrar cómo nuestro pensar puro se transforma en una fuerza sensible. Y esto ha sucedido porque mi pensar puro no se descubre sino por un vehículo sensible, a través del cual él mismo deviene sensible. Aquí vemos en general cómo la INTELIGENCIA llega a adscribirse una fuerza sensible, mi cuerpo, y una manifestación de fuerza o determinación de este cuerpo. La manifestación de fuerza no es sino nuestro pensar puro descubierto a través de la Imaginación. Por ejemplo, mi pensar del movimiento de la mano y el movimiento efectivo de la misma es una sola cosa. Es pensar del movimiento cuando soy consciente del mismo inmediatamente. Es movimiento efectivo cuando veo el pensar a través de la Imaginación. Y aquí se conecta el mundo sensible entero.

El DOGMATISMO, que considera el mundo como algo consistente para sí mismo y que también desea tener convicciones religiosas, dice: Dios ha creado el mundo; pero, se tome como se quiera, no puede explicar ulteriormente aquello en lo que no se descubre ningún entendimiento. Dios es inteligencia pura, pero como tal tiene que tener también conceptos puros. ¿Cómo deben transformarse ahora estos conceptos puros en una materia? En el IDEALISMO TRASCENDENTAL en verdad la cosa también es asi: el Yo es INTELIGENCIA pura, y tiene que tener por tanto también conceptos puros que han de transformarse en un mundo material. Pero hay una gran diferencia entre la supuesta sensibilización de los conceptos de una INTELIGENCIA infinita, y la de los conceptos de una INTELIGENCIA finita; a saber: que el mundo sensible producido por una INTELIGENCIA finita es sólo para ella y para ninguna otra, con lo que sus conceptos puros tienen que ser sensibilizados y [tienen que ser] materia sólo para ella. Pero en el mundo sensible producido por Dios, tal [sensibilización] debe ser también para una inteligencia finita. Esto último es totalmente incomprensible. Pero lo primero, que los conceptos de una INTELIGENCIA finita se transformen en cierto respecto en un mundo MATERIAL, esto puede y debe mostrarlo el filósofo.

Los conceptos de la inteligencia se transforman de la manera descrita porque los vemos a través de la Imaginación; en virtud de ello llegamos a un determinar sensible de nosotros mismos y, por medio de este determinar, a un objeto determinado según las leyes mostradas antes. Esto era lo primero de la DUPLICIDAD en la síntesis. El segundo miembro es que la Imaginación se descubre a través del pensar puro. Mediante esto, lo determinable mismo se convierte en un determinado, en un todo, en un sistema. En tanto que lo determinable se refiere a lo determinante, [228] se convierte en un cuerpo para mí; pero si se refiere a lo determinado se convierte entonces en el mundo sensible entero.

La YOIDAD consiste en la refracción del Yo en subjetivo y objetivo. Esta es la ley fundamental. Sucede una refracción de lo ideal y lo real que originariamente son uno, cuando llego a la conciencia de la Yoidad. Esto real u objetivo es, a su vez, un determinante y determinado. Lo determinable aquí reside en la

otra cara, en lo ideal, en la sustancia, y se transforma en un todo en cuanto que se aprehende no sólo mediante la Imaginación, sino mediante el pensar puro. El conserva, referido a la DUPLICIDAD del determinar y ser determimado, un doble aspecto:

1.- En relación con lo determinante, lo determinable es mi cuerpo.

2.- En relación con el ser determinado, lo determinable es el mundo completo. Tenemos aquí, por consiguiente, un resultado importante, a saber: que el Yo es igual a X; cuerpo, espíritu y mundo sensible, todo es lo mismo considerado desde perspectivas diferentes. Este es el espíritu de la DOCTRINA DE LA CIENCIA. Todo estriba en la DUPLICIDAD de aspectos de la conciencia entera. La conciencia entera es una síntesis en la que hay algo SUBJETIVO=X supremo y algo objetivo ínfimo, la materia, que está en el espacio. Entre estos dos límites de la conciencia residen los miembros intermedios, que son objetivos en relación con lo más elevado y subjetivos en relación con lo ínfimo, con la materia. Pero todo es uno: el único objeto de la conciencia soy siempre Yo mismo, y este Yo se refracta cada vez según las leyes de la conciencia misma. Esto se muestra aquí clara y evidentemente.

Soy incomprensiblemente sujeto y objeto para mí mismo. En tanto que llego a comprenderme, o llego a conciencia, me escindo en sujeto y objeto, lo cual se considera como uno en mi Yo empírico. Este Yo de la conciencia empírica puede considerarse únicamente en el tiempo, y entonces es alma; o en el espacio, y entonces es el cuerpo, que no es a su vez nada diferente del mundo. Por consiguiente, Yo puro, cuerpo y mundo son Uno, sólo que distintamente considerado.

Decimos: 1.- El pensar puro se pone en la SINTESIS A como descubierto a través de la Imaginación.

2.- En la SINTESIS A, la Imaginación se pone como descubierta a través del pensar puro. En esto consiste la DUPLICIDAD en la síntesis.

En virtud de esto se completa también el concepto de SUSTANCIA.

A.- La sustancia deviene un QUANTUM cerrado y limitado.

B.- A esto se refiere un ACCIDENTE por el que ella se descubre.

[229] Por lo tanto, descubro el NOUMENO mediante la Imaginación y mediante ella su solidaridad; entonces deviene para mí SUSTANCIA. Si descubro lo SUSTANCIAL a través del pensar puro, entonces deviene para mí en esta relación un ACCIDENTE. Deviene un accidente referido a la sustancia desde la perspectiva de lo determinante, porque de todos los actos posibles se elige precisamente este acto posible del determinante y se comprende en ella. Además, un ACCIDENTE se refiere a la sustancia desde la perspectiva de lo determinado en virtud de que de entre varias modificaciones posibles de lo determinado se elige esta materia y se refiere a la [sustancia], de tal manera que se elige y se refiere a ella precisamente esta materia entre todas. Soy la sustancia si se descubre lo determinante, y soy cuerpo tal y como me presento desde el punto de vista de la conciencia común. La sustancia es, si se descubre lo determinado, el mundo. Lo determinado referido a mí es mi acto; el mismo accidente referido al mundo es la materia producida mediante la determinación.

Nota. La SUSTANCIALIDAD no puede pensarse nunca sin CAUSALIDAD, y viceversa. KANT considera también la cosa así. De ahí que PLATNER* preguntara cómo podría haber sustancialidad sin CAUSALIDAD. El ACCIDENTE no es más que una exteriorización determinada de la fuerza interna, y la SUSTANCIA no es sino la capacidad operante que se considera fuera de este efecto como efectiva de cualquier manera posible. A la inversa: no existe eficacia sin relación con una fuerza interna que es su raíz, su sustrato interno. Por tanto, no existe CAUSALIDAD sin SUSTANCIALIDAD. La SINTESIS de CAUSALIDAD y SUSTANCIALIDAD se piensa en la acción recíproca que se fundamenta necesariamente en la unión de ambas. la CATEGORIA de acción recíproca es una CATEGORIA DE CATEGORIAS. La SUSTANCIALIDAD y CAUSALIDAD son COORDINADAS y ambas son también SUBORDINADAS a la de acción recíproca. Y todo procede de la CATEGORIA de acción recíproca. Todo lo que pensamos es, según lo anterior, pensar de acción recíproca y relaciones. En cierto sentido, esto es precisamente lo que dice también Kant en cuanto que sostiene que la tercera de las categorías es la unificación de las dos primeras. Pero, y lo que es más importante [230] desde un punto de vista filosófico, la síntesis siempre se descubre en la categoría de acción recí-

proca. ESTA es SINTETIZADORA y al mismo tiempo ANALIZADORA; no es dada sino que se produce a sí misma.

La pregunta que tenemos que contestar es ésta: ¿Cómo llega a existir la autoconciencia inmediata del Yo y cómo se ramifica desde ella toda ulterior conciencia? Esto sucede ahora.

§17

"Como es sabido, el Yo es lo activo sobre sí mismo, y lo que se quiere a sí mismo a través de esta actividad. Que el Yo se encuentra significa obviamente que se encuentra activo sobre sí mismo. Que el Yo se encuentra queriendo sucede porque su esencia originaria, que no se explica ulteriormente sino que se presupone para la posibilidad de toda experiencia, es un querer. Todo objeto de la reflexión libre del mismo, del Yo sobre sí mismo, tiene que llegar a ser, según esto, su querer".

El aspecto de nuestro querer es también un aspecto sensible. Querer es un determinarse activo, pero toda intuición de la actividad está mediada por la Imaginación. Todo determinar es un activo determinarse hacia un concepto a través del cual se pone un objeto determinado real mediado por el determinar. Por consiguiente, todo querer es un determinar activo hacia un concepto de Fin a través del cual debe determinarse un objeto. En virtud de ello el querer es algo distinto del mero pensar objetivo, pero la oposición de las cosas y de los conceptos y su vinculación es simplemente algo sensible posibilitado por la Imaginación. Según esto, todo el concepto del querer es sensible. Todo nuestro querer es sólo fenómeno; el querer puro no puede presentarse en la conciencia. Sólo se presupone como fundamento explicativo; esto es, para explicar el querer efectivo. El no se presenta nunca en el querer empírico, a causa de que es incomprensible y no puede pensarse. No tenemos ninguna representación de él, ni ninguna expresión para él, porque nosotros mismos somos sensibles. Llámese IPSEIDAD ABSOLUTA, AUTONOMIA, o libertad, siempre permanece incomprensible. Kant dice de la libertad (y nosotros con él), cuando [231] la explica negativamente, que no es una capacidad secundaria sino una

primera. Explicada POSITIVAMENTE, es la capacidad para comenzar ABSOLUTAMENTE. Sólo que ambas cosas son sensibles. Por ello, lo que hay que explicar permanece incomprensible para nosotros. Brevemente: lo originariamente puro es aquello que hace que me piense como causa, como Yo. Este querer puro es lo material en toda conciencia. Y tiene que presuponerse una reflexión para explicar lo formal en la conciencia. Este es el doble supuesto de toda explicación: algo es únicamente fundamento y no fundamentado. Este=X en lo que reside

A.- una capacidad para ser OBJETIVAMENTE, el pensar puro.

B.- una capacidad para ser SUBJETIVAMENTE, la reflexión.

Esto doble se presupone como lo no ulteriormente explicable de toda explicación: y a partir de esto doble hay que explicarlo todo.

CONTINUACION DEL PARAGRAFO 17:

"*Toda reflexión es un determinarse, y este determinarse intuye inmediatamente al reflexionante. Pero lo intuye a través de la Imaginación, por tanto como una mera capacidad de la autodeterminación. Mediante este pensar abstracto surge el Yo para sí mismo como algo espiritual puro, simplemente ideal, y deviene consciente de su actividad del mero pensar y querer como de un tal (como actividad). Ahora bien, esta reflexión es un determinarse, pero el acto de la Imaginación descrito arriba es un acto del Yo y deviene por tanto determinado. Por ello, en el mismo acto indiviso, el pensar puro se hace sensible a través de la Imaginación, y lo sensibilizado por la Imaginación se determina por el pensar puro (Acción recíproca del intuir y pensar). Mediante esta determinación surge una capacidad cerrada, el Yo como fuerza sensible, y una determinación de la misma (concepto de SUSTANCIALIDAD). Para la determinación de esta fuerza sensible se sobreentiende un objeto, y a través de ella un pensar determinado. (Concepto de CAUSALIDAD)*".

Expresado esto popularmente: lo que se determina, lo que se hace a sí mismo algo determinado, es el Yo. Que el Yo se encuentra quiere decir que el Yo encuentra este autodeterminarse, este convertirse en algo determinado. No como dice

el DOGMATICO, esto es, que los conceptos de las cosas residen originariamente en nosotros. Entonces, cuando [232] la DOCTRINA DE LA CIENCIA comienza con un concepto de Yo, no quiere decirse que este concepto, como algo primario, no hecho, resida en nosotros, sino que es producido a partir de algo diverso. Para que se encuentre este hacer, se requiere una comparación de mi ser, de lo determinado, y de mi hacer, el convertirse a sí mismo en esto determinado. Si yo debo manifestarme como determinado, tengo que

1.- Convertirme en un determinado.

2.- Ser determinado.

Antes se preguntaba: ¿cómo sé que lo hago? Sólo porque sé inmediatamente del hacer, etcétera. Y que yo mismo soy lo sé porque sé inmediatamente de este SER. Por consiguiente: soy el hacer del que sé inmediatamente, y soy también el SER del que inmediatamente sé. Sobre esto la contestación era fácil; sólo que ahora tenemos que contestar a otra pregunta: ¿Cómo sé que desde aquel hacer se sigue este SER? La solución de esta tarea sería al mismo tiempo la deducción de la autoconciencia. Y con ella de toda otra conciencia. En la DOCTRINA DE LA MORALIDAD* todo esto se explica ulteriormente. Escribo, tengo por tanto una representación de mi escribir; pero también escriben otros junto a mí. ¿De dónde sé que mi escribir no es el escribir de otro? ¿Acaso debe estar el fundamento de esto en la propiedad objetiva del escribir o en el pensar? Obviamente en mi pensar. Sé de mi escribir sólo porque sé que quiero escribir, lo objetivo está determinado por lo subjetivo. Pregunta: ¿cómo sé que desde aquel hacer se sigue este SER? La respuesta a esto sería: aquel hacer y este SER son enteramente lo mismo, sólo que considerado desde distintas caras; y tan cierto como que debo ser un Yo, lo es que tengo que tener este doble aspecto, porque la YOIDAD surge sólo desde esta DUPLICIDAD. Por ejemplo: no podría decir que éste es mi escribir si no viera mi escribir a través de mi determinar, si no existiera aquí duplicidad; a saber: hacer y SER. Así sólo llego también a la representación porque sé de estos dos.

Ambos son uno. El Yo ve su pensar puro a través de la Imaginación; así surge para él un hacer. Piensa lo que reside en la síntesis, lo que es representado a través de la Imaginación,

y así se convierte él mismo en ser. Por consiguiente, tan pronto como el Yo es puesto, es puesto el carácter originario del hacerse, del pensar puro, y con él del querer puro. Y a la inversa: tan pronto como se pone el mismo CARACTER originario del pensar puro, etcétera, se pone al mismo tiempo el Yo. Con ello además se pone la conciencia del carácter originario [233] y con esta conciencia el doble aspecto descrito. Por tanto, como el Yo es puesto, también es puesta la conciencia, y en verdad la conciencia recién descrita. La acción recíproca del pensar a través de la Imaginación y de la Imaginación a través del pensar, del hacer y del ser, es sobre lo que descansa la representación de la Yoidad, y sobre ésta toda la ulterior conciencia, el sistema de toda otra [conciencia]. No hay ningún concepto simple del Yo; él es siempre sintetizado y en verdad de la manera descrita. Vayamos más lejos: tenemos un nivel firme donde podemos movernos fácilmente; en efecto, tenemos la síntesis originaria a través de la cual se lleva a efecto la conciencia del Yo y, mediante ella, toda la demás conciencia. Podemos: 1.- o hacer de la síntesis misma el objeto de nuestra investigación; 2.- o dirigir la mirada a la síntesis misma y entonces investigar el pensamiento CONCRETO particular que reside en la síntesis. Esto podemos hacerlo sin censura. Ahora queremos situarnos en el punto de vista de la síntesis misma, e investigar el pensar discreto pensado y, mediante ello, volver de nuevo a la síntesis fundamental.

Nuestra intención es la siguiente: desde el principio hemos mostrado algo doble en la síntesis fundamental: un ser y un pensar necesariamente unidos. Ahora hay que determinar más de cerca esto doble como pensar ideal y real. La distinción reside meramente en la distinta determinación de la inteligencia. Y si no en nada. Ambos, lo ideal y lo real, es Uno, sólo que considerado desde distintas caras. Hemos descubierto a ambos como necesariamente unidos en la categoría de acción recíproca. Son las piezas fundamentales y las partes que agotan nuestra síntesis. Una vez que tenemos a ambos, entonces tenemos todo lo que reside en la síntesis, y puesto que esta síntesis abarca toda la conciencia, entonces tenemos con ella también la conciencia entera. Por consiguiente, podemos partir con nuestra reflexión completamente seguros de estos dos

puntos. Todo pensar sucede según la regla sintética; así también este pensar tiene su ámbito sintético, su PERIODO SINTETICO. Precisamente como hemos considerado hasta ahora a la síntesis fundamental, consideramos ahora este pensar. El período sintético que estaba en la síntesis fundamental no está sólo en ella, sino que también todas las reglas de la SINTESIS son observadas en esta síntesis que subyace a ellas.

La regla establecida en la síntesis fundamental era que no puedo pensar nada sin añadir algo en el pensar: no puedo pensarme como determinado sin pensar con ello una determinabilidad. Esto vale también para el pensar descubierto que subyace en la síntesis fundamental. [234] Hacia esto queremos ahora dirigir nuestra atención. Somos libres de dividir una vez más lo diverso en la ESPECULACION para hacerlo más evidente. Pero tenemos que hacerlo siempre pensando que no es en sí separado, sino que todo esto es sólo parte constitutiva de la síntesis fundamental. Por tanto, nuestro asunto es únicamente una extensión de aquella síntesis. En el parágrafo anterior se captó sólo el punto más interno de la síntesis; desde este punto nos extendemos ahora como desde un centro en un círculo. En el parágrafo anterior llegamos a la aceptación de un producto de nuestra causalidad en el *mundo sensible*; pero es claro que con esto no se agotaba nuestra experiencia, que el mundo dado, la materia propiamente dicha no era deducida. Se ha dicho: me encuentro determinado y mediante ello el objeto que es producido mediante mi determinar. Soy consciente de las letras mediante mi escribir; sólo que soy consciente además de otros objetos con ello, como por ejemplo del papel, que también son mi producto. ¿De dónde procede tal conciencia? Nuestra síntesis tiene por tanto que ir más lejos, o desde otra perspectiva: hemos visto que en el PERIODO SINTETICO hay una QUINTUPLICIDAD, sólo que hasta ahora sólo tenemos algo triple. Hemos mostrado:

A.- El concepto de Fin en la serie ideal.

B.- El concepto de causalidad en la serie real.

C.- El concepto de ABSOLUTO en la causa, el [concepto] del Yo ABSOLUTO ACTIVO.

Si se debe completar la quintuplicidad tiene que añadirse un miembro más a ambas caras; a saber: a la serie ideal y a la real.

Este debe ser ahora nuestro asunto.

1.- En primer lugar, es posible una CARACTERISTICA más determinada del pensar ideal y del real de lo que era posible dar en el parágrafo anterior. Ella es más determinada a causa de que nosotros mostramos aquí los resultados que habíamos vinculado con las premisas establecidas en el parágrafo anterior. Esta CARACTERISTICA tiene que anticiparse aquí, porque ambos, el pensar ideal y el real, deben determinarse recíprocamente el uno por el otro y, por consiguiente, tienen que ser bien conocidos para sí, si debe determinarse la influencia recíproca del uno sobre el otro.

a) Es pensar ideal cuando el determinar (pensar) se descubre a través de la Imaginación, y mediante esto se convierte en un movimiento, en una mera actividad, sin que parezca un producto de mi hacer. La conciencia entera aparece como un fluir, como un mero movimiento. Esto lo hemos mostrado, como también que este aspecto del hacer es sensible y que su fundamento [235] hay que buscarlo únicamente en las leyes de la representación. De ahí procede que el mero NOUMENO se una sintéticamente con lo diverso, y mediante esta unificación se proyecte a través de todo lo diverso. Se ha dicho: este fluir aparece, desde un cierto aspecto, como un ser determinado; luego surge un producto del hacer. Pero de esto no hablamos aquí, sino sólo del hacer tal y como fue descrito en el concepto de Fin. En tal hacer hay en el ánimo un mero pensar ideal.

b) A la inversa: es pensar real cuando el determinar sensibilizado ahora se determina a su vez a través del pensar puro. En el primero, en el ideal, el pensar aparece como libre y así se aprecia. En el segundo, en el real, está atado. De ahí surge el sentimiento y, en verdad, el sentimiento de la COACCION DEL PENSAR. Me manifiesto como esbozando un concepto de Fin. Aquí reside un libre autodeterminarme. En la DELIBERACION mi fuerza autodeterminante se detiene en todo caso posible. Que yo tengo una fuerza autodeterminante lo sé porque ella reside en el pensar aducido. En el concepto de Fin me presento como NOUMENO, como libre. Tan pronto como me decido, enton-

ces se suprime este oscilar, esta detención de mi fuerza autodeterminante en lo diverso, y entonces sucede una concentración y, mediante ello, la determinación. Esta determinación tiene su fundamento en la libertad. Esta determinación o este NOUMENO puede considerarse doblemente:

A.- Como general en el supuesto de la posibilidad del concepto de Fin. Aquí me detengo en todas las distintas posibilidades de acción.

B.- Como determinado de un cierta manera en el concepto de Fin. En éste reside un =X, un determinarse a sí mismo =Y, y algo diverso en el determinar =Z. El pensar puro apunta al primero.

A través de la Imaginación veo el pensar puro, y a su vez, la imaginación a través del pensar puro. Y esto es lo que tenemos que hacer ahora.

• • •

Nuestro fin era determinar de una manera más próxima el pensar real y el ideal establecidos por nosotros, y dar una característica DETERMINADA de ellos. Los conceptos intermedios que hemos supuesto ya nos son conocidos. El pensar ideal estaba allí donde se descubre el determinar a través de la Imaginación [236] y se convierte entonces en un hacer, sin que parezca un producto del mismo; el pesar real estaba allí donde el determinar sensibilizado se determina de nuevo a través del pensar puro. En el primer caso se descubre como libre y en el último como atado.

Ambos están absolutamente unidos y en la unión llega a apreciarse más claramente su carácter distintivo. La determinación del pensar que encuentro es la que me doy a mí mismo: descubro esta determinación a través de mi determinar, y fuera de esto no sabría nada en absoluto de ella. Por tanto, la determinación no es nada más que por el autodeterminarse, como lo descubierto determinado, y a la inversa: el determinar no es nada y no es intuido excepto para intuir la determinación. No hay así ningún actuar sin que se proponga una acción, y ninguna acción sin un actuar. Toda determinación en la conciencia tiene un doble aspecto: ella aparece como determi-

nación, como algo real; en cuanto ella como tal no puede ser considerada excepto a través de un determinar, aparece también como un determinar. No hay ningún determinar excepto para una determinación, y ninguna determinación excepto mediante un determinar, en cuanto la primera se descubre por lo último como a través de un mediador. Tiene lugar aquí un conflicto entre las expresiones y nuestro necesario punto de vista, [por una parte], y el asunto, [por otra]. La expresión nunca alcanza a la cosa; a pesar de todos nuestros esfuerzos, nunca lograremos extender nuestra investigación más allá de la síntesis fundamental. Siempre permanecemos en ella, ya que no tenemos intuición alguna más que por medio de la Imaginación. Con esto estamos ya en la síntesis fundamental. No podemos ver nunca lo determinado y el determinar como uno; siempre permanecerán para nosotros como algo doble y discreto externo entre sí. De ahí que si dijéramos aquí que ambos son uno, significaría sólo que podemos pensar la regla, la tarea, según la cual tendríamos que proceder si pudiéramos pensarlos como uno. Así es también lo que sucede con el Yo originario =SUJETO-OBJETO, que es incomprensible para mí a causa de mi finitud. Que no puedo pensar en absoluto este Yo=X más que como una tarea para un concepto como éste significa: "piensa la regla que tendrías que seguir si pudiera pensarse". La filosofía comienza con algo impensable, incomprensible: con la síntesis originaria de la Imaginación; asimismo con algo no intuible: con el pensar originario. Por tanto, el primer acto con el que comienza la filosofía no es pensable ni intuible, pues sólo en cuanto sucede la separación de aquello que constituye el primer acto, llega algo a conciencia. Brevemente: pienso *realmente* cuando me pienso determinado y coaccionado; pero esta coacción proviene de que yo mismo me determino. Si pienso [237] *hacer* esto, *este* determinar, entonces pienso idealmente. Con el primer pensar, con el real, está unido un sentimiento, pero no con el último, con el ideal. Otra cuestión es la de si no habría unido un sentimiento con el producto del pensar ideal; pero aquí no queremos sintetizar genéticamente este pensar real y este pensar ideal desde sus partes constitutivas, puesto que esto ya lo hicimos en el parágrafo anterior. Aquí los encontramos a ambos como ya determinados para sí y que-

remos relacionarlos entre sí. Surge entonces la pregunta: ¿Cómo se determina el uno por el otro? Depende de nuestro arbitrio con cual de los dos queremos comenzar la relación. Primero referiremos el real al ideal.

2.- En la síntesis originaria, mi estado es un pensar determinado, real, cuando este estado sólo es considerado desde una cara. Es imposible que el mismo estado sea también un pensar indeterminado; por tanto, el pensar ideal, puesto que se presenta en el mismo estado, tiene que llegar a ser él mismo un [pensar] determinado. Por consiguiente, ambos pensamientos, real e ideal, se presentan en un estado de la síntesis. El real es un [pensar] determinado, y el ideal uno indeterminado. ¿Cómo puede existir aquí algo indeterminado? No puede quedar nada indeterminado; la determinación tiene que referirse también a lo ideal. Pero esto no significa que el ideal tenga que perder su carácter por esta determinación, sino que debe existir junto con el determinar. El [pensar] ideal debe y tiene que permanecer tal, pues de otra manera yo no tendría un Yo. El carácter de lo ideal y del ser determinado coexisten así: la libertad como tal, el determinar mismo, se pone como un determinado. El Yo, como alma, se convierte en una sustancia con la y para la capacidad determinada. Su estado permanece inalterado, no deviene ni más ni menos, pues no se habla aquí de las capacidades del ánimo. ¿Qué es SUSTANCIA? Una mera capacidad encerrada en límites. ¿Cómo es una capacidad? No es efectiva, sino en tanto que se lleva a cabo mediante la Imaginación. ¿Cómo es una determinación de una capacidad sensible? Unicamente en tanto que se construye mediante el determinar suprasensible, mediante el pensar. Lo que se produce a través de lo ideal subyacente no es lo material de lo espiritual; esto último reside en lo ideal mismo. Produce sólo la limitación del mísmo. Hay aquí, por consiguiente, tres actos:

a.-Me pienso como fuerza absolutamente independiente. Este es el resultado del pensar puro absoluto.

b.- Esta fuerza pura, simple y absoluta la veo a través de la Imaginación [238], a través de lo infinitamente diverso de las posibilidades de acción. Así surge para mí una fuerza que tiene capacidad para algo infinitamente diverso.

c.- Pienso esta fuerza de nuevo, pero este pensar no es el acto de la Imaginación descrito en el punto a.-ni en el punto b.-, sino que es un pensar empírico que apunta a ambos en su unificación. La limitación de lo espiritual procede de este pensar (esto será muy importante para lo que sigue). Sólo el pensar puro PRODUCE algo real. Esto es lo que Kant dice: pensar algo a través del cual se producen NOUMENOS.

Lo primero, el pensar puro, produce la materia; lo segundo, la Imaginación, la sintetiza en un todo diverso; lo tercero, el pensar empírico que apunta a los primeros, divide la materia.

3.- A través del acto presente, el Yo como espíritu deviene algo determinado; pero no hay ningún pensar determinado o ningún pensar de un determinado sin un pensar de un determinable. En tanto que algo se piensa como determinado, se tiene que pensar también un determinable, porque lo determinado no es sino un transitar desde lo determinable. Por consiguiente, para autodeterminarse como espíritu, tiene que añadirse necesariamente algo determinable, tiene que conectarse algo determinable, y así se extiende nuestra SINTESIS.

Determinación más próxima del punto en el que estamos: Nos es ya conocido que [una síntesis completa tiene cinco miembros]. Hasta el momento hemos establecido tres: el punto medio A, el Yo absoluto; el pensar de mi determinar, el de mi concepto de Fin, el de mi querer=*b*; y mi operar y, como consecuencia de éste, un PRODUCTO del mismo=B. A los dos extremos se conecta aún otro miembro. A lo determinante IDEALMENTEo al [Yo] que quiere IDEALMENTE se conecta un determinable a través del cual todo se cierra. Ahora queremos conocer correctamente este determinable, y para eso queremos investigar en primer lugar de una manera más precisa las determinaciones de nosotros mismos.

Lo determinante para esto es libertad, mera actividad como tal. Esta se determina y mediante ello surge para nosotros un concepto. Lo libre soy yo mismo y la determinación es relación conmigo mismo. La determinación reside, por tanto, fuera de mí, y se manifiesta como lo no producido por mí; por esto, ella se convierte en el carácter [239] de la realidad -

objetividad. Ella deviene una determinación que parece existir sin mi intervención, una determinación en sí, algo dado.

Esta limitación es limitación de la libertad como tal, y en cuanto que ella es esto, la libertad tiene que permanecer. Que la libertad como libertad se piense limitada no significa que ella sólo pueda ir hasta aquí, pues de esta suerte no sería limitación de la libertad; de otra manera, la libertad tendría aquí sus límites y su final. El resultado de esto es meramente una cantidad, una limitación de la libertad como tal. Una limitación de la libertad como tal se puede entender sólo así: que la libertad no se piense como no pudiendo ir más allá, sino que como tal ella podría ir naturalmente más allá, sólo que como libertad no ha de ir más allá; que tiene en sí misma el fundamento de su limitación, esto es, que está limitada por sí misma. Tal limitación, que proviene de la libertad y que tiene en ella su fundamento, no sería sino una autolimitación, y tiene que ser esto, tendría que dar la limitación de la libertad como tal. Ahora bien, también tiene que ser algo en sí, pero no algo objetivo, un *ser*, sino un pensar necesario de una autolimitación; éste sería entonces el límite que se produce mediante la determinación de la libertad. La limitación de la libertad como tal es un deber, y la limitación de un ser es un *tener que*. Este deber no aparece como producido por nosotros, como teniendo el fundamento en nuestro pensar. Sin embargo, es determinación, esto es, una determinación que no se encuentra, sino que debe producirse: se encuentra que debe producirse; por tanto, es una tarea que hay que pensar necesariamente, una idea cuya esencia consiste en que mediante ella no se produce nada, sino que sólo muestra cómo habría que conducirse si algo debía llevarse a cabo, si se pudiera. Pero no está confiado a nuestro arbitrio el que queramos imponernos o no esta tarea. Tenemos que imponérnosla necesariamente tan ciertamente como que somos seres racionales. Por consiguiente hay aquí:

A.-Algo encontrado, dado, una tarea que se nos impone.

B.- Una determinación de la libertad como tal; determinación que lo es en tanto que se impone y tenemos que imponérnosla como seres racionales. (Este es el fundamento de toda la DOCTRINA DE LA MORALIDAD; de ahí que esta materia es desarrollada más extensamente en la misma.)

RESULTADO: No me encuentro como tal ni limitado ni ilimitado, sino sólo libre, determinable al infinito mediante mí mismo; en virtud de este [240] predicado del Yo queda excluido todo SER, todo consistir, todo ser fijo. Sólo queda la tarea de autolimitarse en el uso de su libertad. Una proposición fundamental de la DOCTRINA DE LA CIENCIA dice: todo SER es algo producido, una creación, y lo INTELIGIBLE que tiene como fundamento no es un SER, sino actividad pura. La divinidad es también una tal actividad pura, como la inteligencia; sólo que la divinidad no es algo aprehensible, mientras que la inteligencia es algo determinado, es un concepto, y sólo así es posible la autoconciencia. Pero, ¿cómo este No-ser-sensible ABSOLUTO se convierte en un concepto? Porque soy limitado no como ser, sino que tengo la tarea de limitarme de una cierta manera. Esto es por lo que me convierto en un concepto a través del cual llego a ser comprensible mediante la tarea de determinarse a mí mismo. Con ello, hemos investigado lo determinado y ahora debemos conocer lo determinable. Surge, por tanto ,la pregunta: ¿Qué es lo determinable para esta determinación? ¿Desde cuál [determinación] transito al pensar de lo determinable?

El Yo determinado es un espíritu puro. Según esto, lo determinable respecto a él tiene que serlo también; éste es un ser racional exterior a mí. Por tanto, mi surgir como INDIVIDUO es algo GENETICO. Me produzco a mí mismo como individualidad porque me separo de la masa de lo determinable, de la masa de la racionalidad.

En la GRUNDLAGE hay que entender el Yo puro como razón en general, que es enteramente diferénte de la Yoidad personal. La relación de estos dos conceptos, el de razón en general y el de individualidad, procede simplemente de que el concepto de la última se produce mediante [241] el separarse de la masa de la diversidad. Mediante lo dicho hasta ahora se muestra claramente lo que sigue:

A.- No es posible una autoconciencia sin conciencia de la individualidad.

B.- El DEBER o el IMPERATIVO CATEGORICO es un principio teórico.

Para ser determinado tenemos que añadir en el pensar un determinable; así somos llevados a la aceptación de un mun-

do de seres racionales exteriores a nosotros. Que soy persona significa que soy limitado; esta limitación es la obligación, y como consecuencia de este ser limitado surge la individualidad.

• • •

Hemos establecido la proposición siguiente: la autoconciencia surge mediante la unificación del pensar ideal y del real, porque el Yo mismo se lleva a cabo mediante esta unificación. Este doble pensar está unido en uno, y por tanto tiene que ser determinado el uno por el otro. Justo porque el pensar ideal se determina por el pensar real surge un sujeto, un INDIVIDUO.

4.- Hasta ahora hemos referido el pensar real al ideal; ahora queremos referir el ideal al real. Ahora tenemos que tener continuamente presente el carácter del pensar real, que es el de ser fijo determinado, el pensar tanto como determinación SUBJETIVA como el pensar del objeto en virtud del cual surge una cosa real. El pensar está en lo real, por decirlo así, inmóvil; no está en movimiento como en lo ideal. ¿Qué es lo pensado en este pensar real? Según lo anterior, es la Imaginación productiva; aquí entra el juego ya la determinación y, entonces, la Imaginación no se presenta como PRODUCTORA sino como PRODUCTO que el filósofo considera desde un punto de vista más elevado. ¿Qué es, entonces, el objeto de este pensar? La Imaginación *que sintetiza* algo diverso y divisible al infinito; ahora bien, este algo diverso y divisible al infinito es aquí permanente por aquello de que es un objeto de la actividad real. Por consiguiente, no estamos considerando aquí la diversidad, sino la unidad que la Imaginación ha sintetizado a partir de lo diverso al infinito. Esto uno que se descubre no está dividido al infinito, sino [que es] sólo divisible en tal sentido. Por tanto, es materia, materia en el espacio. Precisamente a través de la unificación en uno de lo infinitamente diverso, esto se convierte en materia. Este es el pensar real del que afirmamos que el ideal se refiere a él. El pensar real es descubierto a través del ideal y es AFECTADO por el ideal. Ambos están inseparablemente unidos [242]; en el mismo estado pienso determinadamente y al mismo tiempo espiritual y libremente. Por consi-

guiente, la libertad de este pensar también tiene que tener influjo sobre el pensar determinado; el primer pensar tiene que dejar huella en el último. ¿Cuál es ahora esta huella? ¿Cuál es el producto del pensar ideal en lo determinado? No es otro que el pensar ideal mismo, un determinarse, ipseidad, libertad; esto tendría que quedar determinado en lo real.

Lo real es materia, pero, en tanto que es pensada a través de la actividad libre de un ser libre y es determinación del mismo, tiene por ello que llevar algo en sí, tiene que tener la apariencia del ser libre y activo. Esta apariencia no puede ser sino libertad, ipseidad. Sólo que esto no tiene ningún sentido, pues la materia no tiene actividad ni libertad; su esencia consiste en general en la determinación de un mero SER. Su CARACTER ABSOLUTO no puede ser el de un actuar, sino el de un SER. Mediante la referencia de la ipseidad y libertad a la materia se transforma en algo objetivo, consistente en y por sí mismo, ya que esto era antes algo vagamente imaginado. Esto ideado se transforma para mí en un objeto dado, existente sin mi intervención. El pensar del mismo es determinación de mí, pero yo soy libre, y él se me manifiesta entonces como algo por y a través de sí mismo, y es lo que es. Ocurre aquí precisamente lo que antes con la tarea necesaria. Me separo como INDIVIDUO de la masa de lo determinable, y como INDIVIDUO determinado entro en lo determinable; lo determinable me aparece entonces como algo que me limita, externo a mí. Apliquemos lo arriba dicho al presente caso: hay en la conciencia algo supremo y algo ínfimo. Lo supremo soy Yo como INDIVIDUO, determinado por mi obligación, y lo determinable para esto es el reino de los seres racionales. Me descubro también sensiblemente, y la sensibilización más baja es mi producto en el producto sensible. Para éste añado también un determinable que reside fuera de mí; ésta es la materia. ¿De dónde procede esta materia? ¿Es mi producto o no? En el PUNTO en el que estamos actualmente no es mi PRODUCTO, pues aquí sólo transfiero la independiencia al mismo como a algo que antes vagamente me imaginaba en virtud de que Yo, ser independiente, lo pienso. A través de ello recibe un ser consistente para sí. Ambas cosas, el PRODUCTO de la actividad ideal y el PRODUCTO de la actividad real son sin nuestra intervención; su

diferencia consiste en que el PRODUCTO de la actividad ideal es un concepto (ley moral), mientras que el PRODUCTO de la actividad real es una cosa material. Por consiguiente, mediante el acto descrito, la cosa deviene un NOUMENO, algo producido mediante el pensar libre. [243] Precisamente este pensar ABSOLUTO es un pensarse, y penetra toda nuestra conciencia, se presenta en todo imaginar, en toda empirie, y da a todo lo producido por la Imaginación una materia interna.

Kant dice sobre esto: Debajo de los fenómenos colocamos una sustancia; esto es, un NOUMENO. Esto es completamente correcto. Sólo que Kant no describió esta síntesis de lo ideal y lo real; así ha dado lugar a muchas incomprensiones. El PRODUCTO de la Imaginación y el objeto del pensar real, el fenó meno y lo que aparece, es Uno y meramente se divide en la filosofía. EL fenómeno tiene como fundamento un NOUMENO. Esto mismo podría expresarse mejor de la siguiente manera: el mundo entero es fenómeno y el mundo entero es NOUMENO. El mundo es PRODUCTO de mi espíritu entero, y mi espíritu entero consiste en el pensar puro. Ambos, el pensar puro y el mundo, son Uno, sólo que considerados a través de la DUPLICIDAD del ser finito. Mi pensar puro intuido es fenómeno y da el mundo. A través de este pensar puro el No-Yo deviene SUSTANCIA, pero de otra manera a como devenía sustancia el Yo. Antes, en el Yo, se ocasionó sólo la limitación; la materia ya era. Observé mi autodeterminar a través de lo infinitamente diverso y, a través de ello, lo diverso llegó a poseer unidad convirtiéndose en algo limitado; primero se pensó lo real, luego la limitación. Allí donde el No-Yo se convierte en una SUSTANCIA, la limitación ya existe, y lo que debe ocasionarse es su consistir por sí misma. Ya existe algo diverso, que descubro a través de un concepto de Fin; aquí se determina para mí lo diverso, y mediante ello descubro un objeto. Este objeto, en una consideración, es algo para sí; y este ser para sí se produce por este pensar mostrado. En la DEDUCCION la conciencia comienza con la conciencia de la infinitud, y sólo en virtud se conecta con la [244] intuición de lo infinito, me convierto en finito para mí. Y a la inversa, la conciencia del mundo no parte de la infinitud, sino de la finitud. Llego a ser completamente consciente de mí, pero no llego nunca a ser completamente cons-

ciente del mundo, de tal manera que este mundo llega a ser un todo y lleva en sí un carácter absoluto sólo [cuando es] introducido en él por mí. El hombre, cuando llega a ser consciente de sí, se encuentra completamente; pero no [encuentra] completamente al mundo. El UNIVERSO deviene para él sólo porque sintetiza paulatinamente el mundo y transfiere dentro de él el CARACTER ABSOLUTO. El Yo llega a existencia como sustancia en virtud de que lo ideal se limita. Como determinación sensible, como cosa a través de la cual el pensar real se IDEALIZA y se espiritualiza, por lo último, sucede que el mundo consiste en un SER, en un reposo.

5.- Ambos pensamientos, el pensar determinado de lo ideal y el pensar ideal de lo determinado, queremos ahora unirlos para llegar a hacer más clara aún la cuestión. Pero estos dos pensamientos son síntesis. DE acuerdo con ello, uniremos síntesis con síntesis (SINTETIZAMOS actualmente los X e Y arriba descritos). Que ambos pensamientos tengan que unirse se entiende por sí mismo. Pero lo que debe surgir de su unión ha sido demostrado.

El pensar ideal y el real están inseparablemente unidos, y en esto consiste precisamente la Yoidad. Ahora bien, este pensar aquí puesto no es otra cosa que un pensar ideal y real particular determinado; ambos están, por tanto, también inseparablemente unidos. El Yo se lleva a cabo mediante la determinación del pensar ideal. El No-Yo se lleva a cabo porque lo real o determinado es IDEALIZADO y determinado. El primero surge entonces porque veo el [pensar] ideal a través de la cosa, y en cuanto que puedo realizar la libertad que CARACTERIZA AL YO en la intuición del objeto; el segundo surge cuando veo la cosa a través del [pensar] ideal, en cuanto realizo un concepto de Fin.

No puedo actuar sin ponerme algo a lo que apunta mi actuar. Y no puedo ponerme tal sin actuar. Hay aquí una acción recíproca; así [sucede] también con el Yo y el No-Yo: no hay Yo sin No-Yo, y viceversa. Ahora, mediante esta relación recíproca de ambos, por esta absoluta unión de ambos, se caracterizan ulteriormente de una doble manera.

El No-Yo se determina ulteriormente por esta acción recíproca con el Yo. El Yo se extiende a sí mismo en el tiempo

porque su actuar tiene una duración, y entonces el Yo nunca se encuentra de otra manera que actuando, siempre tiene que pensarse con él un tiempo. [245] Ahora bien, se ha dicho: "el Yo nunca puede pensarse sin No-Yo". Por tanto, en No-Yo, en tanto que pensado como SUSTANCIA consistente para sí misma, como tal, como NOUMENO, cae también en el tiempo y se manifiesta como siendo en el tiempo, en cuanto que el Yo siempre lo tiene con él. Las determinaciones del No-Yo se transforman en relaciones de tiempo mediante la libertad del Yo a él referida. (Aquí no se está hablando de la formación de la naturaleza mediante sí misma.)

Antes se dijo que el tiempo no se puede explicar desde el concepto de CAUSALIDAD, porque causa y efecto son ABSOLUTAMENTE simultáneos; de ahí que mediante el concepto de CAUSALIDAD no pueda surgir tiempo alguno, y que la naturaleza no surja en el tiempo. El tiempo surge en el Yo en cuanto que se le aplica el concepto de sustancia. Sólo en virtud de que el Yo se pone en el tiempo, la cosa se extiende en el tiempo. Esta última nota me da también la determinabilidad para la eficacia del ser racional, rellenándose la laguna dejada al comienzo del parágrafo. No podíamos concluir más allá que sobre un producto de nuestra eficacia. Sólo para la conciencia común hay algo más, aquello a partir de lo que produzco algo. Qué sea esto se muestra aquí: es el No-Yo, el Noúmeno, y el fenómeno inseparable de él. Este es algo Uno, dado a nosotros para todo tiempo, que existe sin nuestra intervención y a lo que apunta nuestra eficacia. Así que lo puesto permanece inalterado, porque nuestra propia independencia siempre se objetiva de una manera precisa. (Es algo incomprensible cómo sucede esto. Pues como actúo, así altero la cosa entera. Hay aquí siempre un transitar de opuestos a opuestos, y sin embargo la cosa debe permanecer siempre la misma. No queda sino mi pensar de la cosa y lo que se origina mediante él, el NOUMENO. De esto depende la IDENTIDAD de la conciencia.)

Lo determinable que debe ser dado y sobre el cual aún no he actuado no es nada formal, sin materia, sino que aparece como conformado, consistente por sí mismo; a través de ello llega a convertirse también propiamente en una cosa. La cosa, en cuanto obtiene independencia a través de mi pensar, es

NOUMENO; pero en tanto que obtiene la forma a través de la Imaginación, no por el pensar, es fenómeno. La forma es la presentación confusa de todo lo que yo podría hacer de la cosa. Es la unión de todas las posibilidades de acción mezcladas entre sí y a las cuales me puedo determinar. Lo que permanece desde el momento en que comienzo a actuar sobre la cosa hasta el momento en que acabo la actuación es mi [246] pensar, junto con la presentación confusa de todo lo que puedo hacer, y en particular de algo que efectivamente hago. En el JOURNAL se dice precisamente esto: la sustancia es la unión de todos los ACCIDENTES; éstos son la materia de la SUSTANCIA. La forma de ella es el pensar unificador.

Toda cosa, en relación con una eficacia posible, no es más que la restauración del QUANTUM de eficacia. Es una cosa en tanto que la pongo como teniendo independencia y transfiero a ella las posibilidades de acción. Con esto tendríamos reunidas ahora, y determinadas unas por otras, las partes de la síntesis que antes designábamos con *b*, *g*, B y G. La determinación de mí mismo=*b* estaría unida con el reino de los seres racionales, con la masa de la razón en general=*g*. La determinación del ACTO sensible=B, está unida con el objeto al que apunta la determinación del mismo=G. Ambos miembros están unidos de la manera descrita. Puesto que no puedo pensar mi identidad como inteligencia activa sin una cosa que en la sensibilización convierto en producto de mi eficacia física, en esta medida surge un objeto consistente para sí.

§ 18

"Puesto que el Yo está determinado al mismo tiempo en el intuir de su pensar puro, así este pensar puro mismo llega a ser necesario para él; esto significa el Yo como producto de este pensar, como un ser libre determinado. Pero un ser libre como tal sólo puede ser determinado por la tarea de determinarse a sí mismo con libertad. En cuanto que el Yo piensa esto, transita desde una esfera de la libertad en general, como determinable, hacia sí, como lo determinado en esta esfera, y

se pone en virtud de ello como INDIVIDUO en oposición a un reino de razón y libertad exterior a él. Puesto que el Yo es también libre en el pensar determinado y sólo piensa lo determinado con libertad, entonces transfiere también la libertad a lo determinado. Pero libertad en la mera determinación (como en la Naturaleza) es Ser en virtud de sí mismo. Por ello se adscribe al No-Yo un Ser independiente del Yo y sólo por ello llega a ser una cosa. En cuanto que tiene este Ser [247] es lo determinable permanente en todas las determinaciones que obtiene a través de la libertad del Yo. El pensar del Yo como ser libre pero limitado, y del No-Yo como cosa consistente para sí, están condicionados entre sí. El Yo intuye su libertad sólo en el objeto de su actuar, e intuye este objeto sólo en tanto que actúa con libertad sobre el mismo."

Antes teníamos sólo tres miembros de nuestra síntesis quíntuple, y teníamos que vincular a ambos lados de la síntesis algo ulterior determinable más elevado, si esta síntesis debía abarcar toda conciencia. Hemos encontrado ya esto determinable y nuestra síntesis está acabada. Lo determinable para la serie ideal en la síntesis es el reino de los seres racionales, del cual me separo como INDIVIDUO. Lo determinable en la serie real es el mundo sensible, del cual me desgarro como INDIVIDUO. Ambos son determinabilidades: la primera para la Yoidad y la última para el objeto. Pero si la síntesis principal debe ser un todo, entonces lo determinable de cada lado tiene que ser también determinado por el otro. Si no fuera así, nuestra síntesis, y con ella nuestra conciencia, aparecería como una serie, como un conjunto de compartimentos, lo que no es. La conciencia no es una serie, sino un círculo. Por consiguiente, lo determinable de lo ideal y lo determinable de lo real tienen que abrazarse mutuamente y determinarse recíprocamente. Sólo a través de esta investigación cerramos nuestro círculo y dejamos nuestra tarea completa. La determinación de estos dos determinables entre sí debe ser ahora nuestro asunto.

Pero antes tenemos que captar más profundamente la investigación. Volvemos a la síntesis fundamental, al Yo establecido en el parágrafo anterior, que es el punto principal al que se conecta todo lo diverso.

1.- El Yo mismo como INDIVIDUO se encontró determinado mediante la tarea de autodeterminarse que hay que pensar absolutamente. Y no podría encontrarse de otra manera, pues el Yo es libre, y para la libertad no hay límite alguno; sólo hay meramente la tarea de limitarse. Como todo, esto se puede considerar de una doble manera:

A.- Como un determinar necesario, activo, SUBJETIVO, IDEALITER. Sólo entonces es aquel deber, un concepto que hay que pensar necesariamente.

B.- Pero se puede considerar también esta determinación OBJETIVA y realmente, como algo determinado, y entonces la determinación llega a ser un estado, carácter y esencia permanentes de este Yo.

No existe un determinar sin determinación, ni un actuar sin actuación. Pero aquí no hay ninguna actuación, sino sólo la tarea a una [248] acción. Ahora se puede pensar la necesidad de esta tarea como un SER, como una determinación. Se puede decir que el doble aspecto de la tarea de limitarse a sí mismo es ya originariamente necesario como consecuencia de la originaria DUPLICIDAD del Yo.

¿Qué clase de determinación es ésta de la que aquí hablamos? Ya nos es conocida. Es la determinación cuyo determinable es el reino de lo seres racionales: la INDIVIDUALIDAD, un poner de mí como un particular entre varios, un poner de mí como un particular conectado con el poner de otros. Pero esto no nos interesa para el mero pensar del poner, sino para la perceptibilidad del mismo.

Antes distinguimos entre *intuir* y *pensar*. Así se encontró que el acto por el que existo para mí mismo es un mero añadir en el pensar la fuerza operante en lo diverso. Cuando me pienso como operante, entonces no reside en la percepción nada excepto que el objeto del mundo sensible está en un cierto estado y sobreviene otro estado justo en este contexto. Ahora bien, no digo que haya una SUCESIÓN de determinaciones opuestas en el mundo, sino que soy la causa de esta SUCESIÓN, esto es, que en mí reside el fundamento del cambio de estado. Aquí no pienso antes el estado y luego me pienso a mí mismo, sino que ya pienso algo en lo opuesto, a saber: a mí mismo.

Se dijo: "me separo de una masa de razón y libertad exterior a mí". Aquí aparece como si pensara la libertad como exterior a mí. Pero en modo alguno se habla aquí del pensar de la misma, sino de la percepción de la libertad y de la racionalidad exterior a mí, y esto tiene que DEDUCIRSE. Es verdad que la razón exterior a nosotros es simplemente NOUMENO, algo pensado por nosotros. Pero esto tengo que concluirlo desde fenómenos. Por consiguiente, tiene que haber fenómenos en el mundo sensible, a los que transfiero el pensamiento de la racionalidad en exclusiva, y no a ninguno de los demás fenómenos que hay. Por tanto, tiene que haber una percepción que se conecta con el pensar puro, y esto debe DEDUCIRSE.

2.- Nuestra tarea propiamente dicha es ésta: el poner de la determinación, o el acto del pensar en este poner de la determinación que es percepción, debe describirse como INDIVIDUO. Nos pensamos como causa en el mundo sensible en la medida en que otros individuos son sólo pensados, sólo noúmenos. Sin embargo, esto sólo sucede en tanto que caracterizamos nuestra determinación como SUBJETIVA e IDEALITER. Pero ahora es [249] necesario que esta consideración subjetiva del determinar tenga también una consideración objetiva de la determinación: ésta es la percepción. Desde aquí se sigue que Yo, INDIVIDUO, soy INDIVIDUO en un reino de seres racionales, a causa de lo cual la consideración de mí mismo como un determinado se conecta con la consideración de un determinable. El PONER de la determinación y el acto del pensar en este poner deben describirse. También queremos aquí, como ha sucedido ya en otros momentos, sacrificar el proceder sistemático a la evidencia.

A.- Me manifiesto, según lo anterior, no como Yo en general en oposición a la naturaleza entera, sino como Yo particular, como INDIVIDUO particular en oposición a un mundo racional y libre exterior a mí. No me encuentro sólo como tal Yo particular. Encuentro mi ser, pero no como en las cosas, sino [que] sólo [encuentro] una determinación de las posibilidades de acción moral. Esta determinación no aparece como producida por el pensar, sino independiente de él y existiendo antes del mismo. El pensar de la misma aparece sólo como una copia, no como el pensar un concepto de Fin, que está determinado

por sí mismo y es esquema de un producto en el mundo sensible exterior a nosotros. Soy el que soy y, a este respecto, no me he hecho a mí mismo; soy INDIVIDUO sin mi intervención. Así se me presenta y tiene que presentárseme. Esta es la determinación de la que hablamos aquí, la cual se deja sólo pensar -ella no es objeto de una intuición-, pero no debe ser por el pensar sino que debe ser así *en sí*. Esto es lo que afirmamos. No debe ser una mera obra del pensar como tal.

Nota.- En este pensar de mí mismo estoy autolimitado y atado como en todo pensar real, pero lo soy sólo en tanto que permanezco entregado a mí mismo, a mi propia naturaleza. Bajo esta condición no traspaso aquel límite (la voluntad originaria es el único objeto de la reflexión); pero aquí hay limitación de la libertad, y entonces podría sobrepasar aquellos límites. (Esto se encuentra más desarrollado en la DOCTRINA DE LA MORALIDAD.)

Hay una doble limitación:

1.- Limitación de la capacidad física; por ejemplo, cuando alguien a causa de sus cadenas no puede utilizar cierta parte de su cuerpo.

2.- Limitación de la capacidad moral; por ejemplo, no utilizar mi capacidad de hablar cuando siento la necesidad de comunicarme con alguien.

[250] En la DOCTRINA DE LA MORALIDAD se ha expresado esto así: la limitación física es limitación de mi ulterior poder, y la limitación moral es la limitación de mi ulterior estarme permitido. Actualmente hablamos de la limitación moral.

B.- Puedo encontrarme como Yo en general sólo con el carácter del Yo, que es libertad, esto es, como debiendo y pudiendo actuar. Que me encuentro limitado significa que mi poder y debe actuar es limitado, no mi ser. Que me encuentro limitado sólo puede significar que me encuentro como Yo con el carácter del mismo. Tenemos necesidad de tantas explicaciones como notas existen en la afirmación: "me encuentro como pudiendo y debiendo actuar". En primer lugar, me encuentro como pudiendo actuar, pero no como actuando efectivamente, pues no me soy dado así, esto es, no me encuentro en cuanto actúo efectivamente, sino que me hago a mí mismo. Si observamos cuidadosamente este carácter, mi actuar se sigue sólo

desde un concepto de Fin determinado. Puedo encontrarme sólo como debiendo actuar. ¿Qué es pues, para un pensar el pensar de un actuar, *según su carácter*? El actuar es ya un fluir, y el pensar del mismo es ya un pensar sensibilizado; sólo que el esbozar del concepto de Fin me aparece no como un actuar, sino como un mero pensar, y el PRODUCTO de mi eficacia no como algo que me pertenece, sino como algo fuera de mí, como una cosa. Ambos están ligados mediante la intuición de mi actuar, el cual tiene que tener lugar en la intuición, porque sólo a través de ella surge un actuar.

Me encuentro como debiendo actuar y en este encontrar reside ya mi actuar. Este mi deber actuar es una sensibilización y síntesis a partir del concepto de Fin, que no es un actuar, y del realizar efectivo, que no es algo encontrado. Es sintetizado desde ambos y oscila en medio de ambos. ¿Qué es lo que intuyo? Algo sensibilizado mediante la Imaginación. En el actuar propiamente no hay ninguna forma permanente, no hay ningún momento en el que Yo y aquello sobre lo que actúo sean lo mismo. Si ellos han de permanecer lo mismo tienen que separarse del actuar. El actuar es sensible y una tal consideración es inseparable de la síntesis A.

Me encuentro como determinado, esto es lo primero. A esto tengo que añadir un determinable desde el cual se extrae esta determinación; pero puesto que lo determinado es sensible, entonces también tiene que serlo lo determinable. [251] Lo determinable aparece entonces como algo sensible, porque lo determinado es sensible. Arriba lo determinado era la INDIVIDUALIDAD, el deber puro. Aquí esta INDIVIDUALIDAD aparece como sensibilizada; por tanto, no es más que una sensibilización de mi deber *puro*, una exigencia a una actividad libre como FACTUM en el mundo sensible. El deber puro era limitación de mí mismo mediante libertad; por tanto, el DEBER sensibilizado es también una limitación de mí mismo sobre una cierta esfera o *determinabilidad determinada* de mí mismo. Esto se puede expresar mejor así:

En la DOCTRINA DE LA MORALIDAD significa que el objeto de mi obligación no es en absoluto mi propia razón, sino la razón en general exterior a mí.* Este es el DEBER considerado puro. Pero puesto que me descubro a mí mismo sensible, entonces

este deber también debe descubrirse sensible, y esta exigencia de mi deber aparecerá como percepción. Esta es la exigencia a exteriorizar su libertad (que es una idea enteramente propia de este sistema). Aquí se muestra que de ella surge la libertad efectiva y la determinación en el mundo sensible. Esta exigencia a la libertad es sólo la exigencia sensibilizada de actuar en acción recíproca con los seres racionales. Me encuentro instado por mí mismo a un actuar en una esfera determinada cuando sintetizo este actuar. El ejemplo más apropiado es aquí una pregunta. En ella reside la determinación en cuanto que pregunto precisamente así, y la determinabilidad en cuanto que podría también haber preguntado de otra manera; así también en la respuesta: en ella está la determinación en cuanto contesto así, y la determinabilidad en cuanto que podría haber contestado de otra manera.

* * *

El deber puro o el pensar del mismo es sensibilizado, y tiene que ser sensibilizado porque la conciencia parte de un actuar. Pero el actuar es sensible y con ello todo lo que cae en la esfera del mismo tiene que ser sensibilizado. Así también el escoger y el ser instado a un actuar libre se nos aparece como pensar puro sensibilizado. Por lo tanto, lo mismo que antes en el pensar puro la tarea era limitarse, encuentro en la sensibilización un ser instado a limitarse. En la experiencia todo es [252] sólo un aspecto sensible de lo suprasensible; lo más elevado en nuestra conciencia es el escoger de la masa de la razón; este [escoger] es puro, pero como tal no puede presentarse en la conciencia sino como un ser instado a la manifestación de la libertad en el actuar. La consecuencia es aquí ésta:

3.- Como se comprende, tiene que explicarse en la conciencia efectiva la exigencia anteriormente descrita y sólo se puede explicar mediante un actuar libre exterior a mí. Esta exigencia tiene que ser explicada en la conciencia efectiva; pero en la conciencia efectiva actúo según la ley: "nada determinado sin un determinable"; así también aquí: vinculo a esta exigencia, como consecuencia de la ley de la conciencia, algo a partir de lo cual se puede explicar esta exigencia y en virtud

de ello acepto un actuar libre. La exigencia es determinada, considerada sensiblemente, si bien lo que se me da mediante ella se comporta como un determinable para mi actuar. Por ejemplo: mi pregunta, en relación con mi interlocutor, es un determinable, porque podría preguntar muchas otras cosas a las que él podría contestar; pero en tanto que pregunto precisamente esto, mi pregunta está determinada. Con la contestación sucede también lo mismo: la exigencia es un determinable en relación con un actuar, pero también es para sí algo determinado; por tanto, reside en el medio y pertenece a lo RELATIVO, que en parte se puede atraer a lo determinado en parte a lo determinable. Si la veo como algo determinado, entonces tengo que añadirle a su determinación un determinable. Surge entonces la pregunta: ¿Qué es lo determinable respecto de esto y qué es lo determinante por medio del cual se produce aquél? Nada más que un actuar de un determinante, pues en este estado se piensa sólo un actuar.

RESULTADO: Según lo dicho, se piensa un actuar necesariamente libre como el fundamento de una exigencia que se presenta en nosotros. Este determinante y determinable es efectivamente un ser libre exterior a mí. Puesto que lo determinante es necesariamente libre, lo encontrado aquí debe ser un actuar, pero desde este punto de vista sólo puede explicarse como actuar simplemente a partir de una INTELIGENCIA libre. El entendimiento humano común también concluye así. Dice: "soy interrogado, por tanto tiene que existir alguien que pregunta". El entendimiento humano común tiene aquí perfecta razón, porque está aquí en la esfera del fenómeno. Pero si quiere concluir también así en otros casos, entonces no tiene razón alguna. Expresado escolásticamente, hay aquí un transitar de la determinabilidad a la determinación. En el medio está lo determinante que realiza el tránsito. Por consiguiente, desde la exigencia a una actividad libre se concluye, según las leyes del pensar, una inteligencia libre exterior a mí. El actuar se me manifiesta, pero la inteligencia [253] desde la que procede, no se me aparece. La inteligencia libre, por consiguiente, sólo es pensada, es un NOUMENO. La INTELIGENCIA libre exterior a mí es, determinada completamente, la compañera de mí mismo, y sólo llego a ella por un camino distinto de mí mismo (a saber,

por una ascensión). En mi caso, parto de mí mismo y, porque esbozo previamente el concepto de Fin, desciendo a mi actuar libre. Pero aquí, en el ser libre fuera de mí, asciendo desde la acción que aparece a la causa de la misma, a un ser libre exterior a mi que no encuentro, sino que sólo concluyo, pienso. Este es el fundamento por el cual *yo* no soy *tú* y *tú* no eres *yo*. Soy aquél que es inmediatamente NOUMENO y que actuará sensiblemente. Tú eres aquél que no se me presenta inmediatamente como NOUMENO, sino que se me muestra sólo en un fenómeno a partir del cual concluyo el NOUMENO. Al pensar del *tú* llego sólo mediante una conclusión. En mí salgo desde mi razón hacia el efecto; en el ser racional exterior a mí voy desde el efecto a la causa, a la razón. En el último caso se concluye sobre el operante. La necesidad de este pensar reside en el transitar de la determinabilidad a la determinación.

Nota.- El actuar del ser libre exterior a mí sobre el que se ha concluido, se relaciona con mi actuar SUSCITADO como el camino comenzado con la continuación del mismo. A través de la exigencia me es dada una serie de miembros por la cual es puesta la meta, una serie a la cual debe añadirse aún el Yo que falta. Así se relaciona por todos sitios el actuar del ser libre exterior a mí con el actuar suscitado para mí.

En primer lugar, el actuar del ser libre es un ir a través de la serie infinita de miembros mediadores, que únicamente la imaginación une y sintetiza, de tal manera que ese "ir a través" sólo puede pensarse por la Imaginación, justo como en la línea se piensa el correr a través de un número infinito de puntos. Que alguien me insta significa que él me pone en una serie de lo diverso para completar el actuar comenzado por él. El ha llevado el actuar de A a B y C, y me exige que lo conduzca hasta el final. Hay aquí algo infinitamente diverso del actuar. ¿Cómo podemos pensarlo? Unicamente a través de la Imaginación, la cual sintetiza lo infinitamente diverso y opuesto.

Por otra parte, el actuar de muchos seres racionales en el mundo sensible es una única y gran cadena que se determina por la libertad. La razón completa tiene sólo un único actuar, un individuo la comienza y otro la continúa, [254], y así el Fin racional completo es elaborado por un número infinito de INDIVIDUOS, y es el resultado de la operación de muchos. Pero este

actuar no es una cadena de necesidad física, pues donde actúan los seres racionales lo hacen con libertad; por esa razón el tránsito sucede aquí siempre mediante un salto. Sin embargo, aunque cada uno de sus eslabones no esté determinado por el anterior, la cadena vincula, porque la Imaginación lo sintetiza todo. En la DOCTRINA DE LA MORALIDAD todo esto se expone más detenidamente. Esto es: en la serie del MECANISMO natural se sigue de cada miembro todo lo que pueda seguirse de él; en la serie del actuar de los seres racionales, no es éste el caso y no puede serlo, pues de otra manera no sería una serie que se determina por la libertad. La libertad consiste aquí en que de todo lo que podría seguirse desde el actuar de un ser racional, sólo uno o varios pueden ser elegidos al arbitrio.

4.- Volvemos otra vez al punto de partida y por él se determinará más concretamente nuestra síntesis. La exigencia en mí, en tanto que era algo percibido, era como toda impresión (autoAFECCION, efecto de mí sobre mi mismo, no dogmáticamente considerado), limitación de mi actuar físico, es decir, de mi fuerza física. Así como según lo anterior todo ser es negación, así también aquí la exigencia a una actividad libre es negación; a saber: supresión de mi actuar. Pero mi actividad libre no se suprime absolutamente, sino que sólo en tanto me autolimito no puedo [hacer algo] por mí. Se dice que la exigencia es una limitación de mi actuar físico en cierta perspectiva; es claro que para explicar esta limitación de mi actuar físico, tengo que aceptar una fuerza física exterior a mí, pues sólo lo físico puede operar sobre lo físico. Aquí estamos en el camino inverso del que partíamos. Antes tenía [255] que añadir un producto de la misma [fuerza física] para poder poner mi eficacia como tal. Aquí es al inversa: para explicar un PRODUCTO del mundo sensible, tengo que conectar al mismo una fuerza física. Se observa aquí perfectamente el tránsito: antes se hablaba de un actuar como miembro de unificación entre el concepto de Fin y el mundo sensible, lo cual daba una fuerza física; como ahora recae una exigencia en mí, entonces entra en juego un actuar. Por tanto, se concluye desde mí sobre un actuar que está fuera de mí, se concluye aquí desde la fuerza sensible como una [fuerza] determinada sobre un determinante HOMOGENEO con ello. Es HOMOGENEO porque ninguno se presenta

en un acto. Tenemos aquí las siguientes proposiciones: me encuentro instado a una acción libre; esta exigencia es la tarea sensible de limitarse a sí mismo; desde esta exigencia concluyo un ser racional determinante externo a mí. Ahora bien, esta exigencia es un actuar libre, y entonces concluyo una fuerza sensible del ser racional externo a mí, realizo el ser racional en el mundo sensible. Sólo concluyo la razón de los demás porque algo se manifiesta en mí mismo como actuar sensible al cual tengo que vincular una fuerza sensible que actúa de esta manera sensible. Pero la acción sensible misma es sólo fenómeno; concluyo, por consiguiente, algo suprasensible, la razón de los demás.

5.- Se concluye una fuerza física determinante que en verdad también es un determinable, porque precisamente este su determinar es elegido de entre una infinita diversidad. Brevemente: este determinante es precisamente una fuerza física como la mía, que es determinada por la libertad de una manera infinitamente diversa; así se manifiesta para mí. Pienso el ser racional, y entonces todo mi pensar está necesariamente determinado, determinado por tanto como un QUANTUM y, según lo anterior, como algo sensible MATERIAL en el espacio. Por consiguiente, lo que opera en relación con la exigencia que en mí encuentro me resulta necesariamente un cuerpo MATERIAL limitado. Mi pensar del ser racional exterior a mí es sensible, y por eso no sólo pienso un tal cuerpo, sino que lo realizo en la intuición sensible. Es, por consiguiente, algo en el mundo sensible que pienso realizado. Pero que piense este cuerpo tiene su base en mi sentimiento, en mi autolimitación; para este sentimiento se esboza una forma en el espacio, un cuerpo exterior a mí.

Nota.- La conexión entre el pensar ideal y el real sólo es apreciada por el filósofo, pues el entendimiento humano común lo toma por la misma cosa. Así también se pregunta cómo las determinaciones de su voluntad están conectadas con el movimiento [256] de su cuerpo. Su alma y su cuerpo son uno para él. Así sucede también con el ser racional exterior a mí. El concepto de un cuerpo exterior a mí y el concepto de un ser racional exterior a mí están inseparablemente unidos. El concepto de ser racional es algo meramente pensado; pienso la

razón únicamente en el interior del fenómeno. Ambos, razón y cuerpo, están unidos entre sí y sólo pienso la primera cuando pienso el segundo; en mí no es una distinta del otro, sino distintas caras de lo mismo. Tenemos aquí la afirmación del Idealismo TRASCENDENTAL en su completa valentía. Yo y mi cuerpo son absolutamente uno, sólo que considerados distintos. Yo, Yo puro en la más alta pureza, y Yo como cuerpo, son enteramente lo mismo. La diferencia que se nos manifiesta reside meramente en la diversidad de aspectos. Yo, como lo más puro en mí, es simplemente lo aprehendido en el pensar más puro; Yo, como cuerpo, soy lo mismo, sólo que aprenhendido en la intuición sensible, no por el puro pensar sino aprehendido y esbozado en el tiempo y el espacio por el que llega a ser materializado.

RESULTADO de lo hasta aquí dicho. Concluyo un ser racional exterior a mí desde mi propia limitación mediante la libertad; esto significa: desde mi tarea de limitarme. Esta tarea es, en la sensibilización, una exigencia a una actividad determinada; lo determinable respecto de ella es la masa reunida de seres racionales particulares determinados, y en tanto que se percibe a través de mí, es una fuerza física que presupone mi fuerza física como determinante; lo determinable respecto de ella es un objeto del mundo corporal. Ambos, el concepto de ser racional exterior a mí y el concepto de cuerpo exterior a mí, es lo mismo sólo que considerado desde distintas caras. Limitación y libertad es el punto medio más alto. La libertad exterior a mí es meramente pensada y el cuerpo exterior a mi meramente intuido.

* * *

La tarea de limitarse a sí mismo aparece sensibilizada como una exigencia venida de fuera a limitarme de cierta manera. Como consecuencia de esta exigencia tengo que concluir un ser libre exterior a mí. Este ser libre exterior a mí es sólo pensado; por tanto, tengo que sensibilizarlo. Así deviene para mí fenómeno, un cuerpo de un ser racional exterior a mí. El cuerpo del ser racional que surge mediante esta sensibilización es determinable mediante la libertad; tan ciertamente como es

el cuerpo de un ser libre, [257] es modificable al infinito. Ahora bien, la materia sólo es modificable mediante división y movimiento. La modificabilidad que va al infinito tendría por tanto que consistir en esto: que depende de la voluntad qué debe considerarse como parte y qué como todo. Esto da el concepto de ARTICULACION. Soy articulado, muevo mi cuerpo entero; éste es considerado para sí un todo, pero en relación con la naturaleza es sólo una parte. Muevo mi brazo y éste es para sí mismo un todo; pero en relación con un todo mayor, con mi cuerpo, es sólo una parte, y así sucesivamente. Es también así como sucede con los cuerpos de otros seres racionales exteriores a mí.

Según lo anterior, la naturaleza es NOUMENO, y toda la naturaleza lo es. Ella se pone por sí misma, es absolutamente, es lo que es porque es, y sólo en cuanto que es hay que llamarla naturaleza. SPINOZA divide a la naturaleza en NATURA NATURANS y NATURA NATURATA. NATURA NATURANS es para él la divinidad y NATURA NATURATA es para él la naturaleza visible.* Según nuestro sistema, la naturaleza es absolutamente NATURANS y NATURATA.* El cuerpo articulado es, desde el punto de vista de la conciencia común, naturaleza, presupuesto para toda conciencia y toda libertad; pero es sólo una parte de la naturaleza, pues fuera de él están los cuerpos de los demás seres racionales y los objetos en los que realizo la libertad de mi actuar. Este cuerpo es naturaleza, una parte determinada de ella, y en verdad una parte especial de la naturaleza determinada por sí misma [258]. Esto es muy importante y de esto dependen muchas cosas. El cuerpo del ser racional exterior a mí es parte del mundo corporal que se rige meramente por su voluntad ; pero este cuerpo llega sólo hasta ciertos límites por encima de los cuales el ser racional no puede querer nada más, porque es limitado y tiene que tener sus límites en cuanto que es un ser racional finito. El ser racional ahora encuentra al cuerpo como concretamente limitado. La limitación determinada pertenece al ser racional y a su cuerpo; por consiguiente, la limitación del cuerpo es algo existente independientemente de la voluntad y de la libertad del ser racional. El cuerpo era producto natural, y su límite, como hemos visto, es puesto también por la naturaleza; por consiguiente, el cuerpo entero es

producto natural. Desde lo dicho extraemos la siguiente consecuencia.

La naturaleza PRODUCE por sí misma, esto es, por legalidad MECANICA; justo esto significa dicha expresión, pues en la naturaleza no hay libertad de la voluntad, ni ipseidad; ella produce por sí misma. Los todos reales son mediante un pensar necesario, y no precisamente sólo por nuestra libertad de pensar; este todo producido por la naturaleza se opone al todo sintetizado por abstracción. Desde la articulación se sigue la ORGANIZACION. Mi cuerpo es ARTICULADO, así lo encuentro yo. Como encontrado, él no puede ser otra cosa que un producto de una mera ley natural; lo recibo por tanto de la naturaleza que forma los todos reales. Ahora bien, la naturaleza conforma a causa de su organización, y por tanto mi cuerpo ARTICULADO es PRODUCTO de la ORGANIZACION.

Veamos de nuevo donde estamos: partimos al comienzo del presente capítulo de aquí: tenían que determinarse recíprocamente los dos miembros más extremos en nuestra síntesis: el reino de los seres racionales en la serie ideal y la naturaleza muerta consistente para sí en la serie real. Dado que ambos se presentan en una conciencia, entonces el reino de los seres racionales tiene que descubrirse mediante la naturaleza, y a la inversa, la naturaleza por el reino de los seres racionales. Ya se ha mostrado cómo es descubierto el reino de los seres racionales por la naturaleza: el ser racional aparece él mismo como parte de la naturaleza y como producto de la misma, y a la inversa. ¿Acaso también ha sido determinada más concretamente la naturaleza a través de nuestra GENERACION? Completamente seguro, pues hemos encontrado que ahora aparecen objetos naturales particulares, mientras que antes la naturaleza entera se manifestaba como un todo, como un No-Yo. Ahora se manifiesta como un sistema de todos separados individuales y como tal se nos manifiesta, porque tenemos que aceptar otros seres racionales sensibles exteriores a nosotros.

[259] Pero de esto se sigue todavía aún más; hemos determinado más a la naturaleza mediante aquella OPERACION. Todas estas partes desde las que sintetizábamos el cuerpo de un ser racional hacen juego y conforman un todo sólo en su

conexión; y este todo que surge desde la conexión de las partes es RESULTADO de la eficacia de la naturaleza. La naturaleza es aquello que constituye un todo con aquellas partes articuladas que pueden ponerse en una relación. El cuerpo de los seres racionales es divisible al infinito, según el concepto de materia. Todos son partes de la naturaleza. Según esto, cada parte es puesta mediante sí misma y sólo en la vinculación constituyen un todo, de acuerdo con el supuesto anterior, y fuera de esta vinculación no son nada, como se muestra desde el concepto de ARTICULACION. Que estas partes formen un todo sólo en su unificación no es cosa del arte sino de la naturaleza. Aquí cada parte tiene que considerarse como puesta en virtud de sí misma y todas pueden consistir sólo en su vinculación. Esta ley de la naturaleza se llama ORGANIZACION, y a un tal cuerpo en el que existe una tal conexión como la descrita, se le llama organizado. La naturaleza entera es, puesto que el cuerpo organizado siempre se conecta con el todo, organizante y organizada. Todas las partes en la naturaleza son de tal manera que sólo pueden consistir en tanto que existen todas; en solitario no puede subsistir ninguna. El fundamento de esto reside en la naturaleza total y en las partes de la misma. El UNIVERSO total es también un todo ORGANIZADO, igual que lo es el cuerpo de mi ser racional individual. La naturaleza entera tiene que ser necesariamente un todo organizado, porque si no, no sería posible ningún todo organizado particular en ella, en tanto que ellos son tales por la fuerza total de la naturaleza, esto es, en tanto que los particulares ORGANIZADOS sólo son PRODUCTO de la ORGANIZACION del UNIVERSO.

8.- Y por tanto estaría solucionada nuestra tarea. Los dos determinables en los extremos de la síntesis están determinados recíprocamente. El individuo del mundo de unificación se convierte en parte del mundo sensible, es puesto en su interior, y en cierta consideración es uno con él, y a la inversa: el mundo sensible obtiene un ANALOGON de la libertad. Esto quiere decir que a él le llega el concepto de un producir, pero que no es libertad efectiva, pues es un producir según reglas fijas determinadas.

Observamos aquí el camino que hemos recorrido para llegar a estos resultados. A nuestros resultados hemos llegado

así: no hemos comenzado por ambos extremos de la síntesis, hemos partido de la serie IDEAL, de la masa de la razón, y sin notarlo hemos llegado desde la determinación del ser racional exterior a nosotros a lo real, a la determinación del mundo sensible fuera de nosotros. [260] Según la analogía, debíamos partir de ambos miembros, de G y *g*, *b* y B, y deberíamos haberlos encontrado juntos en el punto intermedio X. Pero esto no era necesario porque aquí se piensa según las leyes de la acción recíproca, y en estas leyes reside ya el engranarse de los miembros; por tanto, podríamos partir de cualquiera de ellos y llegar con seguridad a los otros. Si hubiéramos partido del mundo sensible, entonces no habríamos alcanzado la meta, pero sí desde el punto que hemos elegido, porque éste es el primero y más alto, porque desde mi libertad se puede deducir la determinación en el mundo sensible. Hemos establecido aquí una acción recíproca.

1.- El mundo de la razón está en acción recíproca consigo mismo. Expresado popularmente: los seres racionales actúan unos sobre otros; expresado TRASCENDENTALMENTE: en cada individuo racional hay algo por lo que es necesario aceptar un ser racional exterior a él.

2.- La naturaleza está en acción recíproca consigo misma a través de la ley de la ORGANIZACION, según la cual el UNIVERSO sólo puede subsistir en tanto que se conecten todas las partes del mismo.

3.- Ambos mundos están en acción recíproca y así también se nos manifiestan. En el cuerpo ARTICULADO ambos mundo están en acción recíproca. Aquí se interpenetran naturaleza y libertad, y así la libertad entera actúa sobre la naturaleza entera, y a la inversa: la naturaleza entera sobre la libertad entera. La naturaleza es lo que produce el cuerpo articulado; la naturaleza es, por consiguiente, la que produce la posibilidad de la razón, la que, según esto, es un penetrar en la razón, en el ser no percibido. A través de ello nuestra síntesis está cerrada. Y porque ésta es la síntesis fundamental de toda conciencia, porque en ella está contenido todo lo que se presenta a la misma, así está agotada también con esta síntesis la conciencia entera y nuestro trabajo está completo.

§ 19

"La limitación del Yo, sensibilizada y como percepción, se manifiesta como exigencia a un actuar libre. Esta percepción se manifiesta como limitación de nuestra fuerza física, supuesto que nosotros nos entreguemos a nosotros mismos. Según esto, se pone como determinante para esta limitación una fuerza física exterior a nosotros, que se rige por la voluntad de un INDIVIDUO libre exterior a nosotros caracterizado y determinado por esta voluntad. [261] Lo determinable respecto de esto (del libre determinante que es para nosotros determinación) nos da el concepto y la percepción de un cuerpo ARTICULADO, de una persona exterior a nosotros. Este (cuerpo) es producto natural y, por consiguiente, consiste en partes que sólo en su unión constituyen este todo determinado; la naturaleza tiene en sí misma la ley de que sus partes se reúnen necesariamente en Todos, los cuales a su vez constituyen un único Todo. La naturaleza es organizada y organizante, y es puesta por tanto de la misma manera que es puesto un ser racional sensible exterior a mí. El ámbito de lo que tiene que presentarse necesariamente en la conciencia está agotado".

NOTA al parágrafo 19. Sólo como organizada y organizante la naturaleza es un todo cerrado y explicable desde sí misma, excepción hecha de cuando se acepta la ley de la CAUSALIDAD como regla de explicación, ya que entonces continuamente estamos impulsados más allá; por ejemplo, si quiero determinar un objeto según el espacio, siempre soy impulsado más allá, hasta el infinito.

Pregunta: ¿Hay un límite del mundo en el espacio? Veo meramente que el mundo está en el espacio, y entonces no puedo determinar sus límites, y no puedo decir en absoluto que sea limitado en la medida en que me pierdo en el infinito. Pero veo que el mundo está organizado, que es un todo organizado, y entonces tiene sus límites. Está cerrado como tal en virtud de sí mismo. Se mire como se mire, todo finito es un PRODUCTO de fuerzas naturales finitas contadas cerradas en virtud de sí mismas. Así surge un Todo, un UNIVERSO De esta manera des-

aparecen también las ANTINOMIAS kantianas, que ya no son un conflicto de la razón, sino meramente un conflicto del RAZONAMIENTO libre. La razón es un Todo, y lo que se capta de ella es aprehendido como un Todo. Su PRODUCTO es el Yo; por consiguiente, soy aprehendido como un Todo. Lo mismo sucede con la naturaleza: es un Todo ABSOLUTO como Yo soy. Soy un actuar ABSOLUTO, la naturaleza es un SER ABSOLUTO. Entonces no se puede concluir desde aquí nada más y éste es el punto donde comienza toda filosofía natural.

[262]

DEDUCCION de la división de la Doctrina de la Ciencia

1.- Todo lo que encontramos en la conciencia, esto es, lo que encontramos únicamente como objeto dado en el que nos encontramos nosotros mismos, todo lo que se conecta a la consideración objetiva de nosotros mismos, este objeto encontrado, es nuestro mundo, según lo hemos mostrado. Una explicación completa de este nuestro mundo significa una determinación de lo encontrado a través de las leyes del pensar: es la DOCTRINA DE LA CIENCIA particular de la Teoría o la DOCTRINA DE LA CIENCIA del Conocimiento. Allí donde hay conocimiento objetivo, allí está la Teoría y, desde el punto de vista trascendental, la DOCTRINA DE LA CIENCIA de la Teoría. Esta DOCTRINA DE LA CIENCIA tiene también que estar contenida en nuestra GRUNDLAGE, y ella lo está efectivamente aunque sólo en sus rasgos esenciales. La ciencia particular se distingue de la total sólo en que la ciencia particular progresa a la determinación de lo individual contenido en los conceptos fudnamentales, y la ciencia general, por el contrario, se queda sólo en los conceptos fundamentales y en su determinación. El concepto fundamental es ulteriormente analizado en la ciencia particular y, con esto, dicha ciencia está completa cuando el objeto de la misma queda penetrado por todas las leyes del pensar.

Nota.- A la GRUNDLAGE pertenecen sólo los conceptos fundamentales, no todo lo que se presenta a la conciencia, y así lo hemos hecho nosotros también aquí. Pero todo lo que es-

tá en la conciencia tiene que poderse encontrar a través del análisis de los conceptos fundamentales contenidos en la GRUNDLAGE.

Si se repara en el objeto encontrado, entonces se obtendrá la DOCTRINA DE LA CIENCIA de la Teoría, o a la así llamada Filosofía Teorética. Su objeto es la naturaleza. Esta puede considerarse:

a.- meramente como estando bajo la ley del MECANISMO, bajo la ley de la atracción y la repulsión.

b.- estando bajo las leyes del ORGANISMO. A esto corresponde la Doctrina del Fundamento de nuestra existencia y de la existencia de otros seres racionales.

Ambas investigaciones agotan la Filosofía Teorética o la Doctrina del Mundo. Brevemente: la filosofía teorética enseña cómo es el mundo, y cómo tiene que ser,esto es, cómo tiene que sernos dado. El resultado con el que finaliza la Filosofía Teorética es el sistema de la EMPIRIE pura.

NOTA.- A menudo se oye decir: "Esto contraviene a la experiencia", y se utiliza [esta palabra] sin que [263] se sepa qué significa en concreto "experiencia". De ahí la confusión que domina sobre este punto. A menudo se habla de experiencia donde no hay ninguna: por ejemplo, en los sueños y alucinaciones; y a la inversa, no se quiere saber nada de la experiencia allí donde sin embargo existe. La filosofía no hace una escasa ganancia si aprende qué es en el fondo la experiencia , y esto es lo que hace. La Filosofía Teorética finaliza con la EMPIRIE pura, esto es, establece qué es la experiencia.

2.- Para encontrarnos a nosotros mismos tenemos que pensar, según lo anterior, la tarea de limitarnos de una cierta manera; esta tarea, esta determinada manera de limitarse que reside en la tarea, es distinta para cada individuo. Precisamente por ella se determina quién sea propiamente este INDIVIDUO. La tarea no aparece de una vez por todas, sino en el curso de la experiencia, progresivamente, en cuanto que se nos brinda un mandamiento moral. Pero en esta tarea también hay ya una exigencia al actuar libre determinado, puesto que somos seres prácticos y la limitación sólo tiene sentido en oposición con el actuar. Esto es válido de una manera distinta

para cada individuo: cada uno tiene su propia ley moral, sus obligaciones; pero la manera según la cual la ley racional ordena a todos se puede presentar perfectamente IN ABSTRACTO. Una tal investigación se sitúa en un punto de vista más elevado, donde coinciden todos los seres particulares, donde desaparece la particularidad o individualidad y meramente se aprecia lo universal. Si se mira meramente a lo universal, entonces surge la DOCTRINA DE LA CIENCIA DE LO PRACTICO o ETICA propiamente dicha. Lo PRACTICO es actuar en general, pero este actuar se presenta a través de la GRUNDLAGE entera; de ahí que la DOCTRINA DE LA CIENCIA particular de lo PRACTICO sólo puede ser una ETICA. Ella enseña cómo debe hacerse el mundo en virtud de los seres racionales y su resultado es ideal, en cuanto que lo IDEAL puede ser RESULTADO. La DOCTRINA DE LA CIENCIA de la Teoría enseña cómo es el mundo y su RESULTADO es EMPIRIE pura.

Nota.- Tanto la teoría como la práctica es DOCTRINA DE LA CIENCIA. Ambas residen en el punto de vista TRASCENDENTAL; la primera porque está dirigida al conocer como algo en nosotros, pues aquí no se habla de un mero Ser. La última porque desde el punto de vista TRASCENDENTAL, no considera al individuo singular, sino a la razón en general. En la DOCTRINA DE LA MORALIDAD esto quiere decir que la INDIVIDUALIDAD descansa en la razón y surge desde ella, pero que Yo [264] sea precisamente éste o aquél no depende de ella. La primera doctrina es, en cierto sentido, concreta; la última es la más alta ABSTRACCION en el pensar, es la elevación al concepto puro como un MOTIVO.

3.- Como hemos visto, en la ETICA se considera la razón en general. Ahora bien, la razón se presenta en muchos individuos cuyas fuerzas pueden entrecruzarse, obstaculizarse y chocar entre sí. Por consiguiente, el Fin entero de la razón debe ser alcanzado a través de la unión de fines particulares de individuos; así la fuerza física de uno tiene que romperse y limitarse para que no obstaculice la de los demás, y no se haga fracasar el Fin total de la razón porque un individuo destruya el Fin del otro. Desde la investigación de cómo es factible esto surge el DERECHO NATURAL o la DOCTRINA DEL DERECHO. Esta se mantiene a medio camino entre la Filosofía

Teorética y la Práctica. Es Teorética ya que habla de un mundo tal y como debe encontrarse: debe alcanzarse el Fin de la razón en un mundo moral, y entonces tiene que haber ya un mundo jurídico por el que limitar y romper la lucha de fuerzas operantes. Ella es también práctica, una constitución no mediante sí misma, como lo es la naturaleza, sino que tiene que ser producida, aunque no por medio de la autolimitación, como en la moralidad, sino por medios externos; no puede ordenar, pues no depende de una voluntad, sino que surge por la unificación de muchas. Esta unificación parece ser PRODUCTO de la naturaleza (cf. KANT, SOBRE LA PAZ PERPETUA). La tarea de esta DOCTRINA es que el ser libre debe ser llevado a un cierto MECANISMO bajo la regla, a una conexión y acción recíproca. Ahora bien, no hay un tal MECANISMO en sí, depende en parte también de la libertad. La eficacia en virtud de la cual se produce esta constitución legal de los hombres es efecto de la unificación de la naturaleza y la libertad. Emparentada con ella y en el mismo ámbito se encuentra la Filosofía de la Religión y la del Derecho que constituyen la tercera parte de la Filosofía, que se podría llamar Filosofía de los Postulados.

[265] Hay un postulado de la teoría en lo práctico. Muchos INDIVIDUOS libres deben mantenerse en orden, deben estar en relación pacífica unos con otros, y así lo postula la teoría tanto acerca de la Razón como de la libertad. En virtud de ello obtenemos la DOCTRINA DEL DERECHO. A la inversa, hay también un postulado de lo práctico en la teoría. El mundo sensible se debe unir bajo el Fin de la razón. Este es el postulado de la Religión, y derivar y explicar este postulado como tal constituye la DOCTRINA DE LA CIENCIA, sólo que la aplicación del mismo a la vida, la producción de convicciones religiosas en nosotros mismos y por nosotros mismos en seres racionales exteriores a nosotros, no es DOCTRINA DE LA CIENCIA, sino una parte pragmática de la Filosofía y pertenece a la PEDAGOGIA en el más alto sentido de la palabra.

4.- Según esta división, nos queda todavía una ciencia que hasta ahora se ha alineado con la Filosofía y que tenemos que contar con ella. No es la Lógica, pues ésta no puede contarse entre la Filosofía, ya que es un mero instrumento para ella y para todas las partes del saber humano y, por ende, para la

razón en general. Es la ESTETICA, que también pertenece a la Filosofía. ¿Donde queda ésta? La filosofía que hemos descrito, establecido y dividido, se realiza desde el punto de vista TRASCENDENTAL y mira con desprecio el punto de vista común. El Yo que investiga desde el punto de vista TRASCENDENTAL desprecia al Yo investigado que se mueve en el punto de vista real. Esta parte de la filosofía tiene como objeto todos los hombres como particulares, filosofa para todos y se interesa por todos; en la ETICA y en el DERECHO NATURAL, la filosofía tiene como objeto a los hombres en ABSTRACTO, pero incluso en este punto de vista ABSTRACTO los piensa desde un punto de vista REAL. Se da aquí, por tanto, una contradicción. La filosofía está sobre el punto de vista y considera al hombre que está sobre [el punto de vista] real. Pero el filósofo es también un hombre, y como tal está situado en el punto de vista real. ¿Cómo puede elevarse al punto de vista trascendental? Como hombre no puede elevarse y mantenerse en él, sino que sólo como ESPECULADOR, como impulsor de una ciencia ESPECULATIVA, puede elevarse al punto de vista TRASCENDENTAL. Surge aquí, por tanto, un obstáculo para el filósofo mismo con motivo de la explicación de la posibilidad de la filosofía. ¿Cómo puede el hombre que está en el punto de vista común elevarse al TRASCENDENTAL? Ambos puntos de vista [266] son opuestos y no hay ningún miembro mediador ni tránsito posible entre ambos. Pero FACTICAMENTE está demostrado que hay una FILOSOFIA TRANSCENDENTAL, y ambos puntos de vista, por lo tanto, no tienen que ser absolutamente opuestos, sino que tienen que estar unidos también el uno con el otro mediante un cierto miembro intermedio. Este punto intermedio es el estético. Desde el punto de vista común, el mundo aparece como dado; desde el punto de vista TRASCENDENTAL, como si hubiera sido hecho, y desde el punto de vista estético nos aparece como dado y al mismo tiempo como si lo hubiéramos hecho (en la DOCTRINA DE LA MORALIDAD se expone en uno de sus últimos parágrafos las obligaciones del artista estético.)

Sentido estético y la ciencia del mismo son cosas completamente diferentes. La ciencia es la que establece las reglas de la estética. Ella es, según la forma, TRASCENDENTAL, pues es filosofía y, por tanto, una parte principal de la DOC-

TRINA DE LA CIENCIA. A este respecto es completamente opuesta a la filosofía descrita hasta ahora y a la que podríamos llamar real. El principio de división entre Filosofía Teórica y Práctica reside en el diferente punto de vista en el que se considera al Yo. El concepto de Mundo es un concepto teorético; la manera como el mundo debe ser hecho reside en nosotros, y es PRACTICA. La Estética es, por tanto, PRACTICA, pero no coincide en absoluto con la ETICA, pues la consideración estética no depende de mi libertad, sino que es natural e instintiva. La consideración ética, por el contrario, depende exclusivamente de mi libertad.

Nota.- El punto de vista estético es aquél a través del cual nos elevamos al punto de vista trascendental; por tanto, el filósofo tiene que tener sentido o espíritu estético, sin el cual no llegaría a elevarse al punto de vista TRASCENDENTAL. Sin embargo, no se sigue de esto que el filósofo tenga que ser un "espíritu bello", sino que el mismo espíritu por cuyo perfeccionamiento él podría ser bello, vivifique también a los filósofos. La falta de este espíritu es lo que impide a muchos penetrar en el espíritu de la cosa, obligándoles a permanecer en la letra.

FIN

NOTAS

Pág.1.- Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia como borrador para sus oyentes). Leipzig, 1.794-5.

Pág. 2.- Se trata del texto de la *Crítica de la Razón pura* B-19.

Pág. 4.- Observación en contra de la posición de Schmid expuesta en su escrito *Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien. Zu vorläufiger Prüfung vorgelegt* publicado en 1.795 en el *Philosophisches Journal*, 3,2, pp. 95-132. En la página 101 mantenía que "toda filosofía que abandona los límites de la experiencia posible y de la conciencia es, a este respecto, trascendente, y es indiferente que quiera determinar el sujeto en sí y sus acciones o el objeto en sí y su influecia, a fin de explicar a partir de aquí la conciencia misma y sus representaciones originarias. Fichte replicó en un articulo titulado *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (A.A.,I,3, pp. 235-271, y especialmente en pp. 249-250 y 263-266).

** En éste y en los dos próximos parágrafos, Fichte se enfrenta al punto de vista de F.W.J. Schelling, expuesto en sus *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus(Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo).*

Pág. 6.- Enesidemo es el pseudónimo de G.E.L. Schulze (1.761-1.833), autor de la famosa e influyente obra *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik* (1.792). (*Enesidemo o sobre el Fundamento de la Filosofía Elemental expuesta por Reinhold en Jena. Junto a una defensa del escepticismo frente a las pretensiones de la Crítica de la razón).*

Pág.7.- Se refiere a los textos de Kant B-494 y ss. y B-832-833. En el primero se define los intereses especulativos y prácticos de la razón que determinan las posiciones del empirista y del dogmático respectivamente (Cf. B-502-504 para la solución kantiana del conflicto). En cierto sentido, esta solución se ofrece muy claramente en el segundo texto citado donde se encuentra el famoso pasaje según el cual "todos los intereses de mi razón (tanto especulativos como prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?".

Pág.10.- J.S.Beck (1.761-1840), profesor en Halle y famoso por sus exposiciones sobre la filosofía kantiana. Si bien Kant se mostró muy favorable a los dos primeros volúmenes de las *Erlauternden*, por cuanto se trataba de resúmenes casi literales de todo el sistema crítico, inició su distanciamiento del discípulo ante los planteamientos

del tercer volumen editado a fines de 1.796 bajo el título *Einzig-möglicher Standtpunkt, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muß*, Riga, 1.796 (*El único punto de partida posible desde el que tiene que juzgarse la filosofía crítica*), plenamente influido ya por las posiciones de Fichte y Maimon.

Pág. 13.- Para el desarrollo de la palabra "postulado" y su función en la filosofía del idealismo emergente, Cf. *Abhandlungen zur Erlaüterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1.796), de Schelling, en el Apéndice al último tratado (Werke,I, pp. 368ss.),donde, por otra parte, se hace un análisis muy detallado de la obra de Beck citada anteriormente.

Pág. 15.- Quizá la apelación a Kant hace referencia al pasaje de la *Crítica de la Razón pura* B-399, justo al comienzo de los Paralogismos de la Razón pura, donde se analiza la teoría del Yo desde una perspectiva crítica.

Pág. 16.- En el fondo, Fichte unifica las nociones kantianas de "intuición interna", "percepción interna" (que en Kant son siempre parte de la sensibilidad) y la de "apercepción", reuniéndolas a su vez en la noción de "intuición intelectual". Kant, en cierta medida, había escrito textos que anunciaban esta solución; por ejemplo: "esta percepción interna no es otra cosa que la simple apercepción "Yo pienso", que hace posible todos los conceptos trascendentales... La experiencia interna pertenece a la investigación sobre la posibilidad de toda experiencia, investigación que es en todo caso trascendental"(B-401). Este texto hace del análisis de la experiencia interna el contenido de la reflexión trascendental o lo trascendental propiamente dicho, en un sentido que le aproxima a Fichte. Huelga decir que hay otros textos que apuntan en otra dirección.

Pág. 17.- Cf. A.A.,I,2, pág. 255:"Tenemos que buscar el principio absolutamente primero y completamente incondicionado de todo saber humano. Si debe ser el principio absolutamente primero, no se deja demostrar o determinar. Debe expresar aquella acción originaria (Tathandlung) que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que antes bien subyace como fundamento a toda conciencia y sólo ella la hace posible".

Pág. 27.- Cf. A.A.,I,2, p. 264.

** A.A.,I,2, p. 270. Todos los textos que siguen inmediatamente hacen referencia a los pasajes de las páginas 266-271

Pág. 29.- Al margen se encuentra este texto:"El Yo transita, por decirlo así, mediante un salto, desde lo determinable a lo determinado".

Pág. 30.- Al margen:"La actividad ideal es sólo un reflejar, un copiar, un contemplar del hacer, un representar, sólo lo conceptualizado, no nuestro fin propio".

** Al magen:"La actividad real produce algo real, es la condición de todo intuir".

Pág. 31.- Fichte trató directamente la relación de sus planteamientos con la filosofía de Kant en su *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* ,1.797, (*Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia*) . Es allí adonde hay que ir para valorar todas estas afirmaciones fichteanas. Por lo que se refiere a este texto, Fichte mantiene en la obra citada que la libertad como punto de partida de la filosofía está ya en Kant, y concretamente en la formulación del imperativo categórico. Sin embargo, para el autor de la Doctrina de la Ciencia, el pensador de Königsberg no supo sacar las consecuencias que de este planteamiento se derivaban para el resto de su sistema.

Pág. 46.- Efectivamente este pasaje es una paráfrasis del texto paralelo de la *Grundlage* (A.A.,I,2, p.418):"El impulso del Yo se pone como tal:1).se pone en generai como algo, según la ley general de la reflexión; por consiguiente, no se pone como actividad, como algo que está en movimiento, que es agilidad, sino como algo fijo, fijado; 2).se pone como un impulso. El impulso apunta a la causalidad; de ahí que, según su carácter, tiene que ser puesto como causalidad. Pero esta causalidad no puede ser puesta como apuntando al No-Yo, pues entonces sería una actividad operativa real y no un impulso. De ahí quer ella (causalidad) sólo podría regresar a sí misma, producirse sólo a sí misma. Pero un impulso productor que es fijo, determinado, algo cierto, se llama un instinto. En el concepto de un instinto reside:1.) que él está fundamentado en la esencia interna de aquello a lo que se atribuye; por tanto, producido por la causalidad de éste sobre sí mismo, por su ser-puesto a través de sí mismo, 2.) que precisamente por esto es algo fijado, firme, permanente, 3.) que él apunta a la causalidad fuera de sí, pero en tanto que debe ser sólo instinto y únicamente por sí mismo, no tiene ninguna. Según esto, el instinto está necesariamente en el sujeto y, por su naturaleza, no sale fuera del ámbito de éste. Así tiene que ponerse el instinto si debe ponerse, y tiene que ser puesto -suceda esto inmediatamente con o sin conciencia-, si debe estar en el Yo, y si debe ser posible una conciencia que, según lo anterior, se fundamenta en una exteriorización del impulso.

Pág.47.- Fichte hace referencia aquí indudablemente al Yo que pensamos en Dios, como queda claro unas líneas más abajo. El texto de la *Grundlage* al que refiere es el siguiente:"Pero como en Dios lo reflejado sería igualmente todo en uno, y lo reflexionante sería igualmente todo en uno y uno en todo, entonces lo reflejado y lo

reflexionante, la conciencia misma y el objeto de la misma, no se podrían distinguir en Dios y por Dios, y la autoconciencia de Dios no sería explicable, como es forzoso que sea eternamente inexplicable e incomprensible para toda razón finita;esto es, para toda razón, que está sujeta a la ley de la determinación de aquello sobre lo que se reflexiona" (A.A.,I,2, p. 407). Repárese en que ya en el primer Fichte está perfectamente recogido el pensamiento básico de la filosofía de la identidad schellinguiana, atravesada toda ella por el problema del "hen kai pan". Pero ya aquí también se ve la diferencia entre ambos autores, que por lo demás Fichte nunca abandonará: Ese mismo pensamiento es incomprensible para la razón finita, para la razón que no puede pensar lo determinable sin una vinculación sintética originaria con un determinado (Cf. *Briefwechsel Fichte-Schelling*, Schulz,II, pp. 136ss.).

** Al magen:"Lo supremo en el hombre es su impulso o su instinto".

Pág. 54.- Cf. *Grundlage*, 2ª parte, Determinación de la proposición sintética a analizar (A.A.,I,2, p. 285).

** Fichte hace referencia a *Grundlage*, 3ª parte, Fundamentación de la Ciencia de lo práctico (A.A.,I,2, pp. 385-390).

º Fichte vuelve a hacer referencia a la idea de la divinidad como un mero pensamiento incomprensible que sólo puede pensarse como una mera contraposición al Yo finito. Así en este pasaje de la *Grundlage*, Fichte mantiene que el Yo finito es inevitablemente contradictorio, ya que tiene causalidad sobre el No-Yo; pero esa causalidad sólo puede vehicularse por el instinto, que se define como la negación de la causalidad sobre el No-Yo. Desde esta realidad contradictoria del Yo finito puede surgir el mero pensamiento de Dios, sin que eso signifique que dicho pensamiento sea comprensible para nosotros. Así el texto: "Según esto, el conflicto es entre el Yo mismo en aquellos dos aspectos del mismo. Estos son los que se contradicen y hay que buscar entre ellos una mediación (una tal contradicción no tendría lugar respecto de un Yo al que no estuviera opuesto nada, la impensable idea de la divinidad)" (A.A.,I,2, pp. 391-392).

ºº El texto de la *Grundlage* es realmente explícito: "El resultado de nuestra investigación es hasta ahora el siguiente: la actividad pura del Yo que regresa a sí misma, en relación con un objeto posible, es un impulso; y en verdad, según la prueba anterior, un impulso infinito. Este impulso infinito es la condición de posibilidad de todo objeto: ningún impulso, ningún objeto"(A.A.,I,2, p.397).

ººº Fichte se refiere al texto de la página 401 y. siguientes de la edición de la Academia.

+ Fichte se refiere al texto de la página 405 de la misma edición.

++ Fichte se refiere a las páginas 410-411.

+++ Cf. *Grundlage*, A.A.,I,2, pp. 412-413.

++++ Cf. Idem, pp. 412-413. El texto de K.L. Reinhold es el *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* , Praga, 1.789, pp. 357-358.

Cf. A.A.,I,2, pp. 417-420, en el que también se encuentra el texto siguiente de la página 285 correspondiente a la primera edición de la *Grundlage*.

Cf. A.A.,I,2, p.421.

Estos textos se encuentran ahora en las páginas 436-442 de la Academia.

Pág. 61.- Compárese con F.H. Jacobi, *David Hume. Über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau, 1.787, Werke,II, pp. 164-166.

Pág. 85.- Cf. A.A.,I,3, p. 172.

Pág. 87.- Al margen: "Aquí se demostrará ulteriormente que ya ha precedido una abstracción, pues no hay un espacio vacío".

Pág. 91.- A.A.,I,3, p. 200.

Pág. 92.- A.A.,I,3, p. 201.

Pág. 93.- A.A.,I,3, pp. 200 y ss.

Pág. 94.- Cf. especialmente el § 4, A.A.,I,3, p. 283.

Pág. 102.- A.L. Hilsen (1.765-1810), estudiante en Jena. Fichte hace referencia a su escrito*Philosophische Briefe an Herrn Von Briest in Nennhausen*. En el *Philosophische Journal*, Vol. VII, nº1.

Pág. 110.- Cf. *Versuch einer neuen Theorie der menslichen Vorstellungsvermögen*, p. 389: "Yo distingo la representación del mero espacio de las representaciones del espacio lleno y vacío. Estas últimas son representaciones derivadas y mixtas, aquélla es la representación originaria pura del espacio.

Pág. 124.- Fichte se refiere a las páginas 8 y 9 de la primera edición de 1.797.

Pág. 126..- Fichte se refiere a la *Crítica de la Razón práctica*, p. 54: "El juzga, por tanto, que puede algo porque es consciente de que debe hacerlo, y reconoce en sí la libertad, que sin la ley moral permanecería desconocida".

Pág. 130.- Se trata de Paulus van Hemert (1.756-1.825), que publicó *Über die Existenz der Principien eines reinen uneigennutzigen Wohlwollens in Menschen*, Dortmund, 1.799, donde trataba precisamente este tema, interpretando la filosofía de Kant de una manera esquemática y forzada. Para este autor, el análisis que Kant hace de las capacidades significaría que la razón práctica como tal, esto es, considerada aisladamente, no razona en el fondo, no da el porqué de su mandato incondicionado. ...La razón especulativa da la causa de este

deber: Tu naturaleza racional exige que no puedas afirmar de otra manera tu dignidad como hombre, sin estar satisfecho con ella".

Pág. 139.- Al margen: "Es decir, el querer originario puro o la actividad pura".

Pág. 141.- Cf. A.A.,I,3, p.338.

Pág. 144.- Fichte dió en Jena en el año 1.796 unas lecciones sobre Moral, a las que tiene que hacer referencia esta obra, y no a la *Sittenlehre*, editada en 1.798. Fichte parece referirse aquí a los textos de las páginas 30-33 de dichas lecciones (Cf. A.A.,IV,1). Los textos paralelos de la obra editada se encuentran en A.A.,I,5, pp. 99ss.

Pág. 156.- Ver *Das System der Sittenlehre*, (A.A.,I,5, p. 21).

Pág. 160.- A.A.,I,3, pp. 329-348.

Pág. 167.- Grundlage des Naturrechts, (A.A.,I,3, pp.347-348).

Pág. 171.- Ver *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (A.A.,I,4, p. 228).

Pág. 189.- Fichte se refiere aquí al texto de la *Grundlage* A.A.,I,2, p. 368.

Pág. 214.- F.H.Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, 1.787. En Werke,II, pp. 199.

Pág. 223.- E. Platner (1.744-1.818). Profesor de Fichte en Leipzig, fue uno de los más representativos filósofos "populares". El propio Fichte en el semestre de verano de 1.797 impartió unas *Lecciones sobre Lógica y Metafísica* (Cf. A.A.,IV,2, pp. 175ss.), como introducción popular a la filosofía entera, siguiendo los famosos *Philosophische Aforismen*, editados por Platner en 1.793. El texto citado por Fichte se encuentra en la página 290.

Pág. 226.- Cf. Introducción y primer capítulo del *System der Sittenlehre*. En A.A.,I,5, pp. 21ss.

Pág. 234.- Ver el primer capítulo de *Das System der Sittenlehre* (A.A.,I,5, pp. 33ss.).

Pág. 235.- Este pasaje es de extraordinaria importancia para una correcta comprensión de la *Grundlage*, pues permite conceder relevancia a algunos textos fundamentales de la obra. Así, por ejemplo, en A.A.,I,2, pp. 281-282: "Desde aquí se ve por fin claro que el dogmatismo no es en absoluto lo que pretende ser, que hemos cometido una injusticia mediante las anteriores conclusiones y que él mismo se la infringe a sí mismo si se las adscribe. La unidad suprema no es efectivamente sino la de la conciencia, y no puede ser ninguna otra, y su cosa es el sustrato de la divisibilidad en general o la sustancia suprema en la que ambos, el Yo y el No-Yo (la inteligencia y la extensión de Spinoza) están puestos. Lejos de sobrepasarlo él no se eleva hasta el Yo absoluto puro: allí donde él va más lejos, como en el

sistema de Spinoza, llega hasta nuestros principios segundo y tercero, no a lo absolutamente incondicionado. Pero habitualmente él no se eleva tan alto. Le estaba reservado a la filosofía crítica el dar este último paso y completar la ciencia mediante él. La parte teórica de nuestra Doctrina de la Ciencia -que sólo se desarrolla desde los dos últimos principios fundamentales, en tanto que aquí el primero tiene una validez meramente regulativa-, es efectivamente, como se mostrará a su tiempo, el spinozismo sistemático: sólo el Yo mismo de cada cual es la única sustancia suprema. Pero nuestro sistema añade una parte práctica que fundamenta y determina a la primera, que completa mediante ello la ciencia entera, agotando todo lo que se encuentra en el espíritu humano. Mediante ello se reconcilia perfectamente con la misma el entendimiento humano común, que fue vilipendiado por toda la filosofía prekantiana y separado de la filosofía por nuestro sistema teórico sin -a lo que parece- esperanza alguna de reunificación**. Queda, por tanto, por aclarar, a la vista de este texto: 1) si la *Doctrina de la Ciencia Nova Methodo* mantiene todavía que hay una parte práctica autónoma que fundamenta a la teórica, 2) si el Yo puro de la *Grundlage* no es más que "la razón en general", ¿qué papel desempeña entonces el primer principio? ¿Es aquél que contiene en sí toda la realidad o, por el contrario -como se dice aquí-, tiene un valor meramente regulativo? Por otra parte, ¿cómo interpretar la *Grundlage* desde la declaración de que la sustancia suprema es el Yo de cada uno? Todo ello nos lleva a plantearnos el sentido general de la Doctrina de la Ciencia: ¿Es ella un mero spinozismo invertido más cercano a un idealismo de tipo absoluto, como lo vieron sus contemporáneos, o por el contrario es ya central en esta primera versión de la Doctrina de la Ciencia la dimensión finita del espíritu humano?

Pág. 245.- Das System der Sittenlehre, §§ 7 y 8 (A.A.,I,5,pp. 96ss.)

** A.A.,I,5, p. 97.

Pág. 246.- A.A.,I,5,p. 214.

Pág. 253.- Escolio de la proposición XXIX. Parte Primera de la *Etica.*

Indice de materias

A

Absolutez, 118.
del ser, 237.
Abstraer, 115.
Acción (*Tathandlung*), 14, 18.
Tathandlung-Tatsache, 14, 18.
Afectibilidad (sistema de), 68.
Afección, 49.
Autoafección, 46, 136, 250.
y sentimiento, 161.
Afectar, 50, 74, 145.
Autoafectar, 31, 32, 33, 36, 37, 42, 47.
Agilidad, 87, 173, 202, 217.
mía, 200.
del Yo, 212.
conciencia de la agilidad, 209, 210, 219.
capacidad de la agilidad, 87.
Acto, 6.
de la libertad, 30.
Accidente, 222, 223, 241.
Accidente-sustancia, 215, 223.
Análisis, 13.
proceder analítico-sistético, 13.
Antinomía de la Razón, 257.
A posteriori, 188.
A priori, 52, 88, 188.
A priori - a posteriori, 188.
en sentido estricto y laxo, 114.
Articulación, 254, 255.
y organización, 254.
Autonomía (*Autonomie*), 224.
Autonomía (*Selbständigkeit*), 240.
Apetito, 123.
Actuar (*Handeln*), 8, 16, 18, 19, 26, 29, 30, 36, 37, 41, 47, 78, 82, 86, 87, 100, 104, 117, 246, 250, 259.
como sujeto y predicado, 92.
incondicionado, 8.
originario, 84.
e intuir, 30, 37, 41, 42.
y concepto, 168.
y limitación, 131, 136, 259.
y conciencia, 49, 84, 86, 161, 163.
y libertad, 37, 39, 117, 247.
y ser, 161, 163, 174.
e instinto, 47.
y querer, 161.
y tiempo, 177.
y concepto de fin, 56, 116, 117, 163, 177, 178.
del Yo, 29, 34, 39, 54, 239, 240.
exigencia a un actuar, 166, 167-169, 187, 250, 259.
condiciones del actuar, 114.
conciencia del actuar, 114, 115, 163.
Accion(es) [*Handlung(en)*], 8, 36, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 53, 55, 250.
posibilidades de acción, 48, 50, 53, 206, 210, 229, 232, 240, 241.
Alma, 14, 158, 201, 212, 222.
y Yo puro - Espíritu - cuerpo - mundo, 201, 212, 222, 231.
y cuerpo, 251.
Autointuición (ver intuición).
Autolimitación - autolimitar, 33, 49, 59, 66, 67, 175, 190, 211, 216, 217, 224, 225, 238.
como lo más alto y lo a priori, 216.
como idea, 216.
como lo absolutamente inmediato
como origen de todo pensar
e imaginación, 224.
y fuerza física, 213.
y concepto de fin, 216.
Autoconciencia, 15, 50, 55, 78, 171, 186, 188, 189, 192, 194, 197, 217, 224, 236.
y querer, 186.
condición de la autoconciencia, 67, 74.
deducción de la autoconciencia, 226.
Actividad (del Yo) [*Tätigkeit*], 14, 26, 28, 42, 47, 76, 207, 216.
absoluta, 77.
intuible, 42.
externa, 61.
limitada, 41, 48, 77.
determinado-determinable, 24, 207.
mera actividad, 228.
libre, 55.
impedida, 48, 49.
ideal-real, 30, 31, 34, 35, 39, 47, 48, 50, 53, 57, 58, 115.
como fundamento de la conciencia, 7.
interna, 47.
práctica, 38, 47, 48, 59, 79.
real, 132.
pura, 42, 179, 235.

que regresa a sí: 6, 8, 9, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 128.
ilimitada-limitada, 77.
y limitación, 47, 65, 145.
e imaginación, 208.
y libertad, 31.
y autointuición, 31.
y concepto de fin, 202.
del Yo, 6, 31, 47, 48, 53, 59, 77, 131, 136, 212.
fundamento de la actividad, 47.
Actividad ideal, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 44, 45, 46, 48, 57, 58, 59, 61, 64, 68, 71, 72, 73, 74, 76, 79, 123, 175.
Actividad real, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 43, 45, 57, 60, 71, 72, 73, 74, 137.
Acción recíproca, 197, 223.
de los seres racionales, 246, 256, 260.
categoría de acción recíproca, 223, 227.

C

Concepto(s), 16, 17, 18, 21, 23, 55, 56, 77, 78, 159, 233.
sensible-inteligible, 108.
inmediato, 23.
e intuición, 17, 18, 20, 22, 62, 77, 124, 142, 143, 145, 225.
y sentimiento, 52.
y actuar, 168.
y objeto, 196.
y reflexión, 144, 150.
del Yo, 14, 16, 18, 21-25.
tarea de hacer un concepto, 159.
convalidad del concepto, 168.
Conciencia, 8, 22, 28, 30, 32, 33, 44, 48, 55, 59, 78, 88, 111, 126, 127, 136, 148, 171, 179, 180, 186, 188, 189, 192, 197, 202, 226, 227, 228, 230, 238, 256.
empírica, 140, 148, 149, 152.
primera, 176.
mediata, 123.
pura, 176.
sensible, 123, 131, 198.
inmediata, 14-16, 18, 20, 22, 23, 29-31, 43, 49, 163, 171, 180.
inmediata-mediata, 114, 197, 202.
construir la conciencia, 167.
y pensar (discursivo), 179.
y ley del pensar, 137.
y libertad, 33.
y actuar, 82, 84, 114, 161, 163, 246.
y sensibilidad, 123.
e instinto, 47.
y eficacia, 109.
y querer, 135, 137, 139.
y tiempo, 178-180, 181.
de la agilidad, 209, 210, 219.
de la libertad, 6, 114, 115.
del actuar, 114, 115, 163.
del Yo, 239.
de la Yoidad, 170, 221.
de nuestra individualida, 180, 236.
de mi causalidad, 164, 196.
de un objeto, 164, 192.
de un ser, 141.
de mi ser, 226.
de mi mismo, 180.
del autodeterminar, 213.
del deber, 125.
de la actividad, 16, 55, 203, 209.
de mi hacer como mío, 202, 226.
del mundo, 198, 239.
de la voluntad, 100, 141.
de lo efectivo, 39.
de mi querer, 164.
del concepto de fin, 202.
deducción de toda la conciencia, 132, 188.
comienzo de la conciencia, 97, 141, 145, 146, 159, 160, 163, 164, 167, 170, 171, 174, 178, 183, 217.
base de toda conciencia, 217.
condiciones de la conciencia, 93.
determinaciones de la conciencia, 2.
conciencia de nuestra conciencia, 15.
deducción de la conciencia, 232.
duplicidad de toda la conciencia, 221.
unidad de la conciencia, 27, 109, 120.
origen de la conciencia, 138.
ley de nuestra conciencia, 188.
límites de la conciencia, 16, 17, 54.
fundamento de la conciencia, 7, 151, 219.
identidad de la conciencia, 240.
posibilidad de la conciencia como tarea principal de la Doctrina de la Ciencia, 114, 118, 122, 123, 124, 130, 139, 144, 145, 148, 150, 152, 154, 167, 181, 224, 256.
objeto de la conciencia inmediata, 202.
objeto inmediato de la conciencia, 2, 132, 150, 165.

objeto originario de la conciencia, 139, 152.
síntesis principal de la conciencia, 197, 201, 215, 217, 129, 221, 227, 230, 242, 256.
sistema de la conciencia, 114.
hechos de conciencia, 4.
lo absolutamente inmediato en la conciencia, 171, 216.
punto de origen de la conciencia, 178.
fuente de la conciencia empírica.
círculo fundamental de la conciencia, 116, 130, 132, 154, 185.
estados de la conciencia, 2, 122.
Cosa(s), 81, 111, 145, 151, 257, 239, 240, 241.
en sí, 6, 10, 40, 74, 84.
fuera de nosotros, 2, 4, 5.
material, 217.
como noumeno, 237, 240.
como fenómeno, 240.
real, 236.
e intuición, 81.
realidad de la cosa, 11.
sustancia de una cosa, 92.
representación de una cosa, 84.
Conocimiento, 172, 174.
a posteriori, 116.
objetivo, 116, 132, 133, 163.
conocimiento objetivo y conciencia del actuar, 163.
como práctico, 161.
y sentimiento, 117.
y querer, 161, 165, 167.
y querer-actuar, 161, 165, 167.
unidad de conocimiento y querer, 167.
Creencia
en la realidad de las cosas, 81.
Categoría(s), 39, 193, 197, 216.
de fundamento, 194, 213.
deducción de las categorías, 194.
Causalidad, 54, 99, 178, 197, 214, 240.
y limitación de la voluntad, 135.
y sustancialidad, 223.
y tiempo, 214.
del concepto, 168.
del Yo, 18§.
de la voluntad, 104, 106, 107, 109, 112, 135, 191, 198.
en el mundo sensible, 149, 228.
conciencia de mi causalidad, 164, 196.
Cuerpo, 68, 97, 118, 143, 144, 148, 149, 151, 158, 196, 221, 223.
como articulado, 97, 144, 253,254,256.
como todo, 255.
como producto natural, 257.
y espíritu, 144, 201, 222.
y yo, 144, 201, 222, 251.
y alma, 251.
y mundo sensible, 222.
y razón, 251.
y voluntad, 251.
Causa-Efecto, 178, 193, 240.
Capacidad, 209, 212, 231.
mera capacidad, 46.
moral, 244.
necesaria, 46.
física, 244, 256.
práctica, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 43, 99.
teórica, 80, 99.
de los conceptos, 32, 33.
actividad de una capacidad práctica, 43.
Círculo de la conciencia, 116, 130, 132, 154, 185.
Concepto de fin, 32, 33, 34, 38, 48, 50, 52, 55, 56, 62, 66, 78, 115, 116, 130, 132, 133, 156, 179, 186, 191-202, 210, 213, 216, 224, 228, 239, 244, 250.
y pensar, 183, 184.
y actuar, 117, 163, 177, 178.
y objeto, 213, 218.
y autodeterminar, 216-217.
y querer, 182, 184, 185, 186, 214.
y tiempo, 177, 183, 184, 185, 214.
conciencia del esbozar del concepto de fin, 202.
pensar del concepto de fin, 171, 181, 184, 185, 232.

CH

Choque, 54.

D

Deducción (*Ableitung*)
de toda la conciencia, 132.
del sentimiento, 150.
de todas las capacidades del Gemüt, 207.
de todos los objetos, 125.
Deducción (*Deduxtion*), 50, 62.
de la conciencia, 226.
de toda la experiencia, 130.
de la libertad, 75, 78, 82.

de la categoría, 193.
de la autoconciencia, 226.
Determinable (*Bestimmbares*), 25, 28, 35, 41, 43, 44, 45, 51, 85-87, 88, 126, 205.
indeterminado, 119.
determinable-determinado, 69, 89, 119, 152, 166, 186, 205, 208, 227, 232.
y espacio, 87, 88, 97.
de lo ideal, 242.
de lo real, 242.
del querer, 165.
Propiedades fundamentales de lo determinable, 125.
Quantum de lo determinable, 125.
Sistema de lo determinable, 125.
Determinabilidad, 21, 28, 168.
y determinación, 169.
ley del tránsito de la determinabilidad (vgr. de lo determinado) a la determinación (vgr. a lo determinado), 34, 20, 25, 29, 30, 31, 32, 34, 44, 51, 123, 125, 126, 127, 130, 132, 135, 163, 164, 171, 173, 190.
Determinar (*Bestimmen*),224,230,242.
lo suprasensible, 231.
Determinante(*Bestimmendes*),199,233.
Determinado (*Bestimmte*), 21, 36, 42, 43, 44, 47, 51, 79-82, 85, 126, 233.
Determinación (*Bestimmtheit*), 31, 44, 46, 49, 171, 229, 230, 242.
interna, 70.
originaria determinación del Yo, 128, 147.
como estado del Yo, 67, 229.
y libertad, 241.
de mí mismo, 241.
de la voluntad, 140.
del querer puro, 122.
quantum de la determinación, 75.
autodeterminación, 156.
Determinación (*Bestimmung*)
práctica, 43.
originaria del Yo, 127.
en el mundo sensible, 10, 256.
autodeterminación, 32, 230, 241, 242.
Dependencia
relación de la dependencia, 105, 106, 108.
Dogmatismo-dogmático, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 24, 31, 40, 52, 111, 150, 156, 157, 200, 219, 220, 225.
dogmatismo-idealismo, 4, 5, 145.
Dios, 41, 48, 82, 83, 125, 220.
no cognoscible objetivamente, 83-84.
validez subjetiva y objetiva de su aceptación, 83.
Diverso (lo), 35, 36, 37, 38, 44, 45, 46, 50, 52, 55, 229, 238.
y la voluntad, 147, 150, 154.
en el sentimiento, 50, 51, 53, 66, 67, 105, 106, 107, 111, 120, 133.
fundamento de sucesión de lo diverso, 120.
Deber, 124, 126, 127, 234, 236, 242.
absoluto, 121.
determinado, 121.
categórico, 124.
puro, 246.
sensibilizado, 246.
como querer puro, 125.
e instinto, 124.
conciencia inmediata del deber.
pensar del Deber, 124-126.
sentimiento de deber, 123, 124, 132, 133.
sensibilización del deber puro, 246.
Doctrina de la Ciencia, 17, 34, 39, 42, 82, 102, 110, 176, 177, 188, 193, 197, 199, 219, 226, 235.
demostrar en la D. C., 27.
espíritu de la D. C., 221.
el punto más alto de la D. C., 188.
Deseo, 102-104, 139.

E

Exigencia, 169, 170, 179, 249, 250.
como factum en el mundo sensible, 236.
a la libertad, 246, 247.
a un libre actuar, 166, 167-169, 250.
a una actividad determinada, 251.
a una actividad libre, 250.
a querer, 165, 166, 167, 168, 170.
y actuar, 180.
y ponerse a sí mismo, 174.
conocimiento de una exigencia a la actividad libre, 163.
Existir
fundamento de nuestro existir, 258.
Empirie, 137, 231.
pura, 259.
sistema de la empirie pura, 258.
lo empírico, 168, 188.
y la absolutez, 118.
y lo inteligible, 133, 137.
el surgimiento de lo empírico, 145.

Experiencia, 3, 4, 39, 70, 114, 115, 116, 148, 188, 186, 197, 246, 258.
y filosofía, 3, 6, 10.
y ser, 9.
condición de toda experiencia, 157.
deducción de toda la experiencia, 130
fundamento de la experiencia, 4, 10.
Espíritu (*Geist*), 212, 262.
humano, 188.
puro, 235.
y pensar puro, 238.
y cuerpo, 144, 201, 221.
y mundo, 144, 221.
espíritu - yo, 101, 128, 144, 201, 212, 232.
espíritu - alma - cuerpo - mundo sensible, 221.
Gemüt
humano, 65.
fuerzas del, 141.
capacidad del, 142.
estado del, 45.
deducción de todas las capacidades del, 207.
Espacio, 9, 92, 99, 133, 143, 145, 178.
como a priori, 88.
como condición de toda representación externa, 89.
condición subjetiva del objeto, 89.
forma de la intuición externa.
infinito, 91, 98, 216.
originario, 90.
y lo determinable, 87, 88, 97.
y libertad, 91, 92, 97.
y el Yo, 96, 99, 108.
y materia, 90.
y objeto, 90, 257.
y reflexión, 89.
y libre posición del Yo, 90.
y ponerse a sí mismo, 90, 98, 99.
y tiempo, 9, 98.
idealidad del espacio, 90, 92.
posición del objeto en el espacio, 88, 90, 92-95, 98, 99.
divisibilidad infinita del espacio, 91, 93, 97, 203, 204.
Esquema
en la intuición, 86, 106.
Espontaneidad (*Selbstätigkeit*), 6, 7, 8, 9, 30, 34, 48, 56, 165.
Spontaneität, 33, 68.
Especulación, 4.
errónea, 11.
punto de vista de la especulación, 11.
Entendimiento (*Verstand*)
común, 42, 188.
Elección, 45, 50, 52, 53, 163, 184, 185, 201.
Efectivo (lo), 43.
conciencia de lo efectivo, 44.
Efectividad, 9, 43.
y posibilidad, 43.
Eficacia, 185, 196, 223, 240, 250.
y conciencia, 109.

F

Finitud, 239.
de nuestra razón, 230.
Fenómeno, 102, 149, 238.
fenómeno-noumeno, 240.
mundo del fenómeno, 101, 104, 107, 238.
Fatalismo, 5.
Fuerza, 67, 99, 104, 106, 107, 109, 147.
externa, 109.
interna, 109, 209, 223.
pura, 109.
fuerza pura de la inteligencia, 107.
como noúmeno, 204.
física, 108, 109, 198, 199, 200, 212, 241, 250, 256, 260.
sensible, 106, 107, 148, 195, 196, 198, 199, 200, 202, 208, 219, 220, 250.
Fenómenos (*Phänomena*), 102.
Filosofía, 3, 4, 8, 10, 13, 30, 123, 148, 151, 230.
inmanente, 17.
crítica, 89, 125, 170.
crítica común, 213.
teorética, 36, 258, 259, 262.
trascendental, 6, 7, 147, 152, 153, 171, 181, 183, 192.
y experiencia, 3, 6, 10.

H

Hombre, 5, 11.
Empírico-inteligible, 124.
Hecho (*Tat*), 46.
Hecho (*Tatsache*), 14, 18.
Hechos de la conciencia, 4.

Hacer (del Yo)
determinado, 85, 86, 87.
internd, 87, 149.
posible, 86.
sensible, 199.
y querer, 149.
en la intuición, 86.
de la inteligencia, 92.
conciencia del hacer como mío, 202, 226.

I

Intuición, intuir (*Anschauung, anschauen*),15, 16, 17, 30, 34, 47, 55, 56, 60, 61, 64, 69, 71, 91, 106.
en sí, 43.
externa, 23, 72, 88, 90, 96, 142, 143.
determinada, 97.
intuición empírica de lo inteligible, 143.
atada, 29.
pensada, 120.
interna, 33, 37, 86, 155.
intelectual, 16, 22, 23, 25, 112, 120.
inteligible, 102.
como mia (subjetiva y objetiva), 59, 69, 79.
pura absoluta, 44.
sensible, 16, 102, 120, 122, 216.
en general, 62, 66.
inmediata, 14.
originaria, 17, 23.
y concepto (vgr. pensamiento, pensar), 17, 18, 20, 22, 61, 62, 78, 124, 142, 143, 145, 225.
y limitación, 160.
y cosa, 95.
y libertad, 94.
y sentimiento, 52, 58, 59, 61, 65, 79, 81, 96, 124, 145.
y actuar, 30, 37, 42, 43.
y ser, 142.
y hacer, 86.
y tiempo, 112.
de la libertad, 29.
de una mera forma, 210.
del Yo, 16, 70, 71, 74, 76, 78, 81.
del Ideal, 63, 64, 65.
del cuerpo, 144.
de la materia en el espacio, 143.
del No Yo, 78.
del objeto, 98.
de un objeto determinado, 63, 64, 65.
de un efectivo y de un posible objeto, 62.
del espacio, 96.
de la actividad del Yo, 18, 48, 68.
de lo infinito, 238.
de la voluntad, 134.
del querer, 112.
condiciones de la I., 43, 118.
carácter de la I., 56, 62, 63, 69.
origen de la I., 122.
lo material y lo formal de la I., 59.
objeto(s) de la I., 60, 61, 63-65.
quantum de la intuición, 75, 76.
autointuición, 9, 17, 31, 69, 71, 72, 98.
Imaginación (*Einbildungskraft*), 104, 203, 204, 205, 207, 210, 213, 214, 217, 219, 220, 223, 224, 225, 228-233, 238, 240, 247, 250.
productiva, 56, 57, 199, 236.
y pensar, 207, 208, 218, 226, 229.
y autodeterminación, 217.
y mundo sensible, 208.
y actividad, 208.
deducción de la Imag., 207.
objeto de la Imag., 208
síntesis originaria de la Imag., 230.
Ideal, 63, 64, 65, 259.
intuición del ideal, 63, 64, 65.
lo ideal, 48.
Idealismo, 4-12, 25, 41, 110, 157.
crítico, 9, 11, 41, 110, 150.
real, 9.
trascendental, 151, 152, 156, 158, 179, 188, 197, 208, 209, 212, 220, 251.
idealismo-dogmatismo, 4, 5, 145.
sistema del idealismo crítico, 116.
Idea, 20, 22, 41, 64, 68, 75, 216, 234.
Identidad, 27, 31, 32.
de la conciencia, 240.
del Yo, 50, 66.
de mi mismo como inteligencia, 241.
Inteligencia, 5, 32, 33, 34, 39, 92, 196, 204, 219, 235, 241.
limitación de la inteligencia, 155.
instinto de la inteligencia, 57.
Inteligible, 112, 114, 20, 125, 128, 130, 133, 149, 150, 152, 153, 159, 165, 176, 199, 235.
lo inteligible-lo empírico, 133, 137.
lo inteligible-lo sensible, 165.

como objeto inmediato de la conciencia, 165.
intuición empírica de lo empírico, 143.
Individuo, 11, 128, 130, 132, 165, 166, 167, 235, 236, 237, 241, 242, 243, 244, 249, 256, 259.
Individualidad, 136, 155, 164, 165, 168, 180, 235, 236, 243, 246.
Ipseidad (*Selbstheit*), 166, 224, 237.
Instinto, 46, 47, 48, 49, 53, 54, 57.
y conciencia, 47.
y actuar, 47, 48.
y deber, 124.
del Yo, 47.
de la inteligencia, 57.

J

Juicio sintético a priori, 2.

L

Limitabilidad
sistema de la, 96, 97.
Limitación (*Begrenzheit*),60,65,66,74.
como mía (subjetiva y objetiva),71.
originaria, 145.
y libertad, 234.
y sentimiento, 62.
y actuar, 136.
y fuerza, 149.
y realidad, 66.
y reflexión, 144.
y tendencia, 62, 96, 97, 123.
y actividad, 65.
y voluntad, 147, 148.
del Yo, 62, 123.
sentimiento del, 96.
Limitación (*Beschränktheit*), 47, 48, 60, 61, 65, 66, 73, 76, 110, 155, 159.
externa e interna, 156-159.
como mía (subjetiva y objetiva),60.
moral, 245.
práctica, 79.
originaria, 110, 148, 155.
y comienzo de la conciencia, 159, 160.
y libertad,64,76,117,119,121,251.
y sentimiento, 73, 76, 135, 136.
y actuar, 130, 136, 259.
y reflexión, 150.
y tendencia, 65.
y actividad, 47, 65, 145.
e instinto, 47, 48.
y voluntad pura, 147, 148.
y convalida de la voluntad, 135.
y querer, 147, 148.
del Yo, 73, 150, 256.
de la inteligencia, 155.
del cuerpo, 254.
del órgano externo e interno, 154, 157-159.
de la reflexión, 144, 151.
de la actividad ideal, 74, 151.
de la capacidad moral, 244.
de la capacidad física, 244, 256.
de la voluntad pura, 147, 148, 149, 151, 154, 155.
sentimiento de limitación, 62, 65, 82, 96, 121, 136.
quantum de la, 76, 79.
Limitación *(Beschränkung)*, 59.
originaria, 53, 89, 118.
e intuición, 160.
e intuición del objeto efectivo, 62.
y sentimiento, 59, 160.
de la libertad, 118.
de la actividad del Yo, 48.
de la fuerza física, 256.
autolimitación, 157, 234.
autolimitación por el concepto, 160.
autolimitación como comienzo de la conciencia, 160, 161.
como tarea, 155-159, 160, 161, 167, 235, 246, 251, 256.
Libertad, 4, 8, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 44, 50, 57, 67, 75, 76, 78, 108, 116, 117, 118, 119, 124, 166, 229, 232, 237, 239, 241, 242, 245, 250, 256.
absoluta, 29, 32, 35, 39, 41, 53, 66, 73, 91.
fuera de mí, 243.
formal, 43.
atada, 36.
material, 43, 44.
como principio del sistema filosófico, 76.
como sensible, 118, 247.
de arbitrio, 138.
e intución, 80.
y limitación, 64, 76, 117, 119, 121, 234, 251.
y determinación, 241, 256.
y conciencia, 33.
y conciencia del actuar, 115.

y obligación de pensar. Verdad, 75, 77, 78, 79, 80, 84.
y coacción, 44, 65, 76, 77, 78.
y actuar, 37, 39, 117, 247.
y materia, 91, 92.
y naturaleza, 256.
y espacio, 91, 92, 97.
y autointución, 31.
y actividad, 31.
y verdad en las representaciones,75.
y mundo, 143, 255.
acto de la libertad, 29,30,31,32,137.
intuición de la libertad, 29.
exigencia a la libertad, 246, 247.
limitación originaria de la libertad,118.
conciencia de la libertad, 6, 115.
carácter de la libertad, 58, 118.
deducción de la libertad, 75, 77, 78.
sentimiento de libertad, 5, 65.
objeto de la libertad, 50, 242.
reino de libertad, 241.
pureza del concepto de libertad, 118.
esfera de la libertad.
Ley
lógica, 39, 261.
de nuestra conciencia, 188.
de la razón, 152.
Límite(s) *(Grenzen)*
de la conciencia, 47, 48, 50.
de la razón, 50, 150.
del mundo, 257.
Localización, 91, 94, 95, 96, 99, 108, 109, 133.
absoluta, 94.
relativa, 94.

M

Materialismo, 40.
Material (lo)
inmediato, 49.
del sentimiento, 136.
de lo espiritual, 231.
de una acción posible, 48.
Materia, 50, 89, 93, 143, 145, 184, 223, 236, 237, 253.
como condición de la representación externa, 89.
como forma de la intuición externa, 90, 96.
como algo ideal, 90.
y espacio, 90.
del Yo, 49.
intuición de la materia en el espacio, 143.
divisibilidad de la materia al infinito, 91, 93, 97.
Materia *(Stoff)*, 236, 237.
interna, 228.
muerta, 199.
de la actividad ideal, 55.
Mecanismo, 219.
Método
sintético, 116.
tres clases de método sintético, 93.
Moral, 124.
Moralidad *(Moralität)*, 260.
Misticismo, 153.
Moralidad *(Sittlichkeit)*, 82.
Mundo, 18, 20, 65, 66, 81, 82, 83, 107, 130, 143, 220, 221, 223, 228, 258, 262.
externo e interno, 104.
empírico, 137.
de la experiencia, 130.
de los fenómenos, 101, 104, 107, 238, 240.
inteligible, 101, 107, 108, 114, 128, 130, 130, 137.
como noumeno, 238.
objetivo, 142.
mundo sensible, 10, 108, 130, 149, 158, 198, 208, 220, 221, 242, 250, 255, 256, 261.
mundo de la razón, 254.
conciencia del mundo, 198, 239.
fundamento de la representación del mundo, 83.
creación del mundo, 41, 220.
posición del mundo, 11, 14, 39.

N

Naturaleza, 66, 83, 209, 219, 240, 241, 253, 254, 256, 257, 258.
naturata-naturans, 253.
como noumeno, 253.
como ser absoluto, 257.
y libertad, 256.
filosofía natural, 257.
No-Yo, 20-22, 24-28, 40, 41, 49, 54, 59, 60, 70, 76, 239, 240, 241, 254.
en sí, 40.
como noumeno, 240.
como ser, 241, 242.
como sustancia, 238, 240.
y Yo, 27, 20-22, 40, 49, 53, 71, 239, 240, 241, 242.

Noumeno(s), 101, 107, 114, 128, 130, 158, 208, 214, 223.
y fenómeno, 253.
y naturaleza, 253.
y No Yo, 240.
y sustancia, 238.
sensibilización de un noumeno,214.

O

Objeto *(Gegenstand)*, 42.
externo, 14.
Obstáculo, 42.
y voluntad, 134.
de la actividad, 47.
Objeto *(Objekt-e)*, 9, 14, 32, 39, 42, 59, 86, 115, 120, 130, 148, 192, 193, 194, 199, 213, 216, 218, 219, 220, 224, 228, 237, 238, 241, 242, 258.
externo, 15, 19, 89.
dado, 258.
real, 195, 198, 200, 202, 224.
sensible, 219.
inmediato, 31.
objeto inmediato de la conciencia, 2, 132, 150, 165.
objeto originario de la conciencia, 139, 152.
objeto original *(Urobjekt)*, 130.
y concepto, 196.
y sentimiento, 115.
y espacio, 90, 257.
y sujeto, 15, 55.
y voluntad, 134, 151.
y fin, 175.
y concepto de fin, 213, 218.
de la intuición, 59, 60, 62-65.
de la conciencia inmediata, 202.
de la experiencia, 132.
de la libertad, 50, 242.
del sentimiento, 60.
del actuar, 242.
de la reflexión, 244.
de la actividad real, 236.
de la percepción sensible, 138.
del querer, 122.
deducción de todos los objetos, 61.
pensar del objeto, 172, 175, 177, 192, 195, 199, 236.
surgimiento del objeto, 122.
Objetividad, 84, 155, 195, 199, 232.
espiritual, 153.
de las representaciones, 153.
carácter de la objetividad, 126.
fundamento de la objetividad, 81.
Organo, 148, 151, 154.
externo, 150, 154, 156.
interno-externo, 148, 149, 151, 156, 157, 158.
limitación del órgano externo e interno, 154, 158.
Organización, 253, 254.
y articulación, 253.
ley de la Objetividad, 256.
Organismo, 219.
ley del organismo, 258.
Obligación, 123, 124, 237, 259.

P

Pensar, 114, 115, 120, 121, 125, 133, 148, 171, 175, 190, 217, 227, 236.
absoluto, 228.
abstracto, 85, 115, 209, 225.
abstracto-concreto, 185, 186, 209.
analítico, 176, 180, 181.
analítico-sintético, 126, 180.
determinante, 125.
determinado, 100, 115, 171, 224, 231, 241.
discursivo, 31, 47, 81, 112, 125, 127, 135, 136, 145, 153, 179, 193, 215, 219.
empírico, 232.
como fenómeno, 215.
libre, 4, 171, 230.
ideal-real, 176, 181, 195, 227, 228, 230, 231, 236, 239, 250.
inteligible, 125.
necesario, 10, 11.
objetivo, 95, 142, 190, 224.
real, 8, 172, 191, 196, 199, 228, 230, 231, 244.
puro, 142, 199, 200, 219, 223, 225, 226, 229, 230, 232, 238, 241.
puro-sensible, 176, 196.
sensible, 196.
subjetivo-objetivo, 180.
sintético, 136, 175-177, 180, 181, 182, 186, 187-190, 192.
trascendente, 111.
originario, 145, 175, 230.
e intuir, 142, 143, 145, 225.
y conciencia, 179.
e imaginación, 207,. 208, 218, 226, 229.
y sentimiento, 121, 145, 191.
y ser, 171, 179, 189, 227.
y sustancia, 223.
y mundo, 228.

y quereR, 142, 164, 171, 172, 179.
y tiempo, 112, 177, 181, 186, 187, 189, 190, 215.
y concepto de fin, 183.
del Yo, 14, 15.
de un objeto, 172, 175, 177, 192, 195, 199, 236.
de lo real, 151.
del deber, 124-126.
de mi sustancia, 214.
del querer, 100, 101, 120, 125, 171, 232.
de un fin, 171, 172, 175, 177.
de un fin-de un objeto, 177, 180, 181.
de mi concepto de fin, 171, 181, 184, 185, 232.
comienzo del pensar, 180.
ley del pensar, 9, 10, 114, 116, 134, 137, 204, 258.
ley fundamental del pensar, 125, 126, 127, 132.
período sintético del pensar de la conciencia (vgr. del Yo), 180, 179, 191, 192, 227, 228.
presente del pensar ideal, 231, 237.
serie del pensar real y del ideal, 181.
obligación del pensar, 71, 72, 74, 78.
y libertad, 74, 71, 78, 79, 80, 84.
Punto de vista
estético, 262.
común, 189.
práctico, 11, 158.
real, 261.
trascendental, 11, 155, 171, 178, 186, 189, 208, 261.
de la vida, 11.
de la especulación, 11.
Principio fundamental
absoluto, 17.
primero, 13.
Posible (lo), 42.
Posibilidad, 38.
y efectividad.
Postulado, 13, 14, 260.
práctico, 125, 126.
Postular, 6.
en la Doctrina de la Ciencia, 28, 29, 41, 42, 50, 55, 66, 68, 73.
Principio, 7.
Poner *(setzen)*, 92.
libre, 92.
del objeto en el espacio, 88, 90, 92-95, 98, 99.
del espacio, 98.
del mundo, 11.
ponerse a sí mismo *(sich setzen)*, 5, 7, 8, 9, 11, 14, 16, 29, 43, 47, 54.
Percepción, 146, 148, 149, 154.

Q

Quantum, 37, 119.
de la intuición, 74, 75.
de lo determinable, 117, 118, 119.
de la determinabilidad, 117.
de la determinación, 74.
del sentimiento, 76, 79, 110.
de la tendencia, 97, 99.
de la eficacia, 241.
Querer, 42, 99-104, 107, 108, 112, 149, 180, 187, 224.
como primer concepto, 179.
como punto medio de la conciencia, 183.
empírico, 132, 138, 142, 161, 163, 164, 165, 168, 224.
como fenómeno, 167, 224.
como inteligible y sensible, 125.
puro, 123, 124, 126, 127, 133, 135, 136, 137, 139, 141, 142, 158, 165, 183, 224, 225.
puro-empírico, 121, 133, 139.
como hacer *(tun)*, 149.
originario, 121, 122, 139, 143, 164.
como esencia del Yo, 224.
efectivo, 167, 168, 185, 210, 224.
y limitación, 147, 148.
y conciencia, 135, 137, 139.
y ser, 135, 141, 142, 163, 179.
y autoconciencia, 186.
y tiempo, 135, 138, 139, 178, 183.
y concepto de fin, 181, 184, 185, 186.
intuición del querer, 112.
exigencia a querer, 165, 166, 167, 168, 170.
pensar del querer, 100, 101, 120, 125, 171.
causalidad del querer, 191.
objeto del querer, 122, 141.

R

Real (lo), 45, 48, 237.
lo real originario, 153.
y lo ideal, 45, 48, 153, 199, 227.
pensar de lo real, 151.

Realidad, 9, 11, 28, 30, 52, 65, 82, 232.
inmanente, 81.
y limitación, 65.
creencia en la realidad, 81.
fundamento de la realidad, 142.
Reflexión, reflexionar, 137, 139, 147, 225.
absoluta y libre, 150, 151.
como discursiva, 150.
originaria, 148.
como voluntad, 139.
ley de la reflexión, 19, 20, 21, 22, 26, 29, 128.
e intuición de una cosa, 80.
e intuición del Yo, 73, 75, 81.
y limitación, 144.
y conciencia, 150.
y libertad, 75, 82, 84.
y sentimiento, 144, 150, 159.
y Yo, 137, 150.
y verdad en las reflexiones, 75, 82, 84.
y voluntad, 144.
y querer, 138, 139.
y tiempo, 140, 150.
libertad de la reflexión, 137, 138.
Relación
de dependencia, 104, 106, 108.
Razón
absoluta, 167.
finita, 11.
como todo, 257.
individual, 41, 166.
práctica, 7, 99, 128, 130.
pura, 102.
teorética, 7, 10, 130.
y cuerpo, 251.
antinomias de la razón, 151.
finitud de la razón, 230.
ley de la razón, 152.
límite de la razón, 50, 150.
manera de actuar (nececaria) de la razón, 9.
acciones de la razón, 9, 11.
interés de la razón, 7.
masa de la razón, 166, 235, 236, 241, 243, 247.
naturaleza de la razón, 36, 81.
reino de la razón, 128, 130, 132, 136, 164, 166, 168, 241, 244, 254.
seres racionales exteriores a mí, 243, 246, 249.
Representar, 86.
Representante (el), 7, 8, 9, 16.
Representación (es), 2, 5, 6, 55, 80, 101, 118, 204.
necesaria, 2-5, 7, 8, 9.
objetiva, 56, 84, 142.
del Yo, 14.
de un objeto, 115, 121.
y sentimiento, 56.
fundamento de las representaciones necesarias, 2, 3.
objetividad de la R., 155.
realidad de la R., 96.
verdad de la R., 74, 75, 82, 84.

S

Sensación, 67.
Sentimiento, 49, 50, 53, 55, 55, 57, 58, 60. 61, 64, 65, 67, 70, 72, 73, 74, 76, 88, 89, 101, 104, 116, 117, 123, 126, 127, 135, 136, 149, 172, 195, 198, 229, 231.
como afección, 149.
sentimiento particular-sentimiento originario, 118.
inteligible, 104.
como resultado del querer, 112.
e intuición, 52, 57, 58, 60, 64, 68, 81, 96, 124, 145.
y concepto, 52.
y limitación, 57, 61, 72, 76, 135, 136, 160.
y conciencia del actuar, 115.
y representación, 56.
y verdad, 82, 96.
de la intuición, 64.
de limitación, 61, 64, 82, 96, 121, 126.
de la obligación de pensar, 229.
de la libertad, 5, 64.
del Yo, 64.
del cuerpo, 146.
de mí mismo, 58.
de la necesidad de las representaciones, 2, 4.
de lo práctico, 64.
del deber, 123, 124, 132, 133.
de tendencia, 61, 64, 82, 96, 121.
de la voluntad pura, 128.
síntesis de sentimiento y actuar, 117.
Ser, 14, 18, 23, 25, 32, 33, 41, 45, 72, 135, 141, 153, 161, 235, 237, 250.
mi ser (puro), 145.
originario, 45.
e intuición, 142.
en la experiencia, 9.
y pensar, 171, 179, 227.

y actuar, 161, 163, 174.
conciencia de un ser, 141.
conciencia de mi ser, 226.
carácter del Yo, 46, 60, 204.
Sensibilidad *(Sensibilität)*, 51, 52, 67, 68, 96, 118
Sensibilidad *(Sinnlichkeit)*, 51.
Sujeto, 236.
sujeto-objeto, 15, 55.
Sustancia, 214, 231, 238, 241.
como noumeno, 238.
y accidente, 215, 223.
y pensar puro, 223.
y causalidad, 223.
y sucesión, 215.
de una cosa, 92.
concepto de S., 214, 221, 225.
materia y forma de la S., 241.
Sustancialidad, 197.
y causalidad, 223.
Sustrato
de mi ser, 146.
de la representaciones, 8.
Síntesis, 2, 3, 20, 28, 183.
síntesis originario de la conciencia, 231.
completa, 232.
síntesis principal del Yo-de la conciencia, 197, 201, 215, 217, 219, 221, 227, 230, 247, 256.
forma fundamental de toda síntesis, 202.
método sintético, 13, 93.
Suprasensible, 119, 247.
suprasensible-sensible, 130.
y tiempo, 177.
Sensibilización, 199.
del pensar puro, 199, 225.
del deber puro, 246.
del autodeterminar del Yo, 214.
del concepto puro de fin
Ser (racional) *(vernünftiges Wesen)*, 123, 124, 138.
exterior a mí, 128, 130, 160, 166, 168, 180, 235, 236, 243, 246, 247, 249, 250, 251.

T

Tarea, 62, 63, 234.
de limitarse a sí mismo, 155-159, 160, 161, 167, 235, 246, 251, 256.
Tendencia, 46, 48, 49, 53, 54, 61, 64, 72, 96, 97, 99, 109.
y limitación, 61, 64, 96, 97, 123.
limitación de l T., 121.
libertad de la T., 97.
sentimiento de T,61,64,82,96,121.
Tiempo, 9, 38, 106, 107, 109, 110-113, 114, 136, 143, 145, 177, 178, 188, 214, 221, 239.
y conciencia, 178.
y pensar, 112, 177, 181, 186, 187, 189, 190, 215.
y querer, 135, 138, 139, 146, 178, 183.
y concepto de fin, 177, 183, 184, 186, 214.

V

Verdad, 13, 82, 152.
objetiva, 82, 98.
y libertad en las representaciones, 75.
y sentimiento, 82, 96.
de nuestras representaciones, 74, 75, 82, 84.
Voluntad, 99, 101, 102, 107, 108, 109, 130, 134, 147, 191.
como lo en sí, 130.
empírica, 142, 143.
como lo inteligible, 107.
como objeto inmediato de una intuición posible, 134.
como objeto inmediato de la conciencia, 130, 150.
pura, 121, 132, 144, 147, 150, 153, 154, 155, 165, 167, 171.
sensible, 107.
originaria, 244.
sensibilizada, 134.
como querer, 147, 149, 151, 155.
y limitación, 135, 147, 148.
originaria limitación de la voluntad pura, 145, 148, 149, 151, 154, 155.
sentimiento de la voluntad pura, 128.
causalidad de la voluntad, 104, 106, 107, 109, 112, 135, 191, 198.

Y

Yo, 5, 7, 8, 11, 14, 19, 21-34, 39, 40, 42, 46, 49, 54, 56, 58, 59, 64, 65, 68, 73, 75, 76, 78, 100, 101, 115, 152, 153, 170, 171, 174, 175, 176, 180, 189, 190, 193, 198, 218, 224, 225, 226, 230, 231, 235, 236, 239, 242, 257.

absoluto, 232.
abstracto-real, 185.
intuyente-sintiente, 96.
limitado, 47.
limitante, 195.
autolimitante, 265, 214, 216, 225.
como lo determinante, 106, 192, 209.
como determinado, 235.
como detertminado-determinable, 152, 153.
como unidad de pensar e intuir, 217.
como cosa, 217.
como fenñeno.
como objeto de la intuición, 94.
como espíritu, 101, 128, 144, 201, 212, 232.
como espíritu-cuerpo, 200.
ideal, 43, 45, 202, 225.
ideal-real, 152, 201, 202.
como unidad de lo ideal y lo real, 218.
como idea, 40, 41.
como inteligencia, 196, 219, 220, 241.
inteligible, 188.
como lo inteligible, 128.
como fuerza, 225, 231, 243.
como cuerpo, 96, 102, 144, 221.
como noumeno, 209, 212, 229, 249.
como objeto, 20, 29, 30, 32, 73, 128, 170.

INTRODUCCION ..... V-XXII
DOCTRINA DE LA CIENCIA 1
Introducción 2
§1 2
§2 4
§3 6
§4 7
§5 7
§6 9
§7 11
§8 12

DOCTRINA DE LA CIENCIA PROPIAMENTE DICHA

Nota preliminar 1
Nota preliminar 13
§1 17
§2 25
§3 32
§4 32
§5 42
§6 53
§7 65
§8 77
§9 84
§10 88
§11 99
§12 110
§13 133
§14 151
§15 160
§16 167
§17 224
§18 241
§19 257

NOTAS 265

INDICE DE MATERIAS 273

«El querer es algo originario, lo más primario e inmediato ¡Quiere una vez y mira cómo lo haces! (...) Querer algo es una exigencia categórica incondicionada. Lo querido aparece como un postulado absoluto de efectividad que exige sólo este ser y ningún otro. En el querer nos manifestamos como produciendo algo nuevo que antes no existía. (...) El querer aparece, por tanto, como productor desde una limitación autorealizada de la capacidad de la voluntad (...). Según esto, la voluntad es algo absoluto; sujeto y objeto son uno y precisamente lo mismo (...) Soy uno, el que quiere y el que piensa queriendo. (Sucede así con el querer lo mismo que con el sentimiento: que también, según lo anterior, era absoluto e inmediato). Así algo inmediato es necesario para deducir de él lo mediato. De ahí que el querer sea lo más alto y originario: si no me pienso queriendo, nada es (...) No llego a ser nada, sino que soy absolutamente mediante la voluntad pura. En virtud de ella mi esencia completa —ser— está determinada. Soy un ser que quiere para toda la eternidad. Este querer puro es mi ser, y mi ser es mi querer. Nada puede añadirse a esto. Antes lo llamábamos la realidad originaria (raíz) del Yo; pues sólo un querer, y el querer puro, es capaz de llegar a ser inmediatamente objeto de la conciencia. De ahí que este querer puro tenga que tener realidad originaria (...) La Doctrina de la Ciencia considera el mundo inteligible como condición del mundo de los fenómenos. Este se construye sobre aquél, y el mundo inteligible reposa sobre el Yo, y éste sobre sí mismo. Sólo en el querer del Yo, sujeto y objeto son uno y el mismo a la vez; mediante el querer y el pensar del querer, el Yo produce algo nuevo. El concepto de querer es, por tanto, aquél sobre el que se fundamenta todo lo espiritual, todo lo que consiste en un mero pensar, y por eso el Yo mismo es espíritu puro (...) ¿Quién soy yo? Aquél en el que me convierto; mi determinación depende de mi libre decisión, y ésta surge de la tarea de limitarme a mí mismo. ¿Quién debo ser yo? Esto reside en mi individualidad. La voluntad pura no está limitada mediante un ser, sino que en ella reside originariamente la ley de cómo debe limitarse a lo largo de todo tiempo. Es la ley moral.»

NATAN